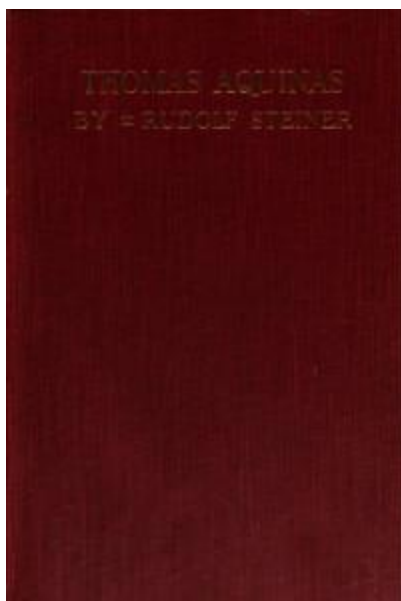


Философията на Тома Аквински, GA 74

Рудолф Щайнер



Задълбочено изследване на Тома Аквински и Августин, същността на томизма и томизма в наши дни. Включени са също приложения и допълнителни материали от преводачите. Както British Weekly съобщава, „Всяка страница съдържа мисъл на високо ниво“.

Три лекции, изнесени от Рудолф Щайнер в Дорнах през май 1920 г. Те са от поредицата лекции, озаглавена: „ *Философията на Тома Аквински*“, публикувана на немски като: *Die Philosophie Des Thomas von Aquino*.

Първа част са трите лекции на д-р Рудолф Щайнер. Втора част са коментари върху някои пасажии от произведенията на Тома Аквински от д-р Роман Боос. Преведено от Хари Колисън.

[Предговор](#)

Част I: Философията на Тома Аквински

Аз. [Тома и Августин](#)

22 май

II. [Същността на томизма](#)

23 май

III. [Томизмът в наши дни](#)

24 май

Част II: Коментар върху някои пасажии от произведенията на Тома Аквински от д-р Роман Боос

[Предговор към втора част](#)

Аз. [Тома и платонизмът](#)

II. [Човекът и интелигибилният свят](#)

III. [Човекът и материалният свят](#)

IV. [Човекът като учещо се същество](#)

B. [Приложението на интелигентността към човешкото тяло](#)

I. Тома и Августин

Дами и господа, бих искал през тези три дни да говоря по тема, която обикновено се разглежда от по-формален ъгъл, сякаш отношението на философския поглед върху живота към християнството е било до известна степен продиктувано от дълбокото философско движение на Средновековието. Тъй като тази страна на въпроса напоследък претърпя своеобразно възраждане чрез Указа на папа Лъв XIII до духовенството му да направи „томизма“ официална философия на Католическата църква, настоящата ни тема има определено значение. Но не искам да разглеждам темата, която се кристализира като средновековна философия около личностите на Алберт Велики и Тома Аквински, само от тази формална страна; по-скоро искам през тези дни да разкрия по-дълбокия исторически фон, от който е възникнало това философско движение, много подценявано днес. Можем да кажем: Тома Аквински се опитва през тринадесети век съвсем ясно да схване проблема за цялостното човешко познание за философиите и то по начин, който трябва да признаем, че е труден за следване, защото с него са свързани условия на мислене, които хората днес едва ли отговарят, дори и да са философи. Човек трябва да може напълно да се вживее в начина на мислене на Тома Аквински, неговите предшественици и наследници; трябва да знае как да възприема техните представи и как те са живели в душите на онези хора от Средновековието, за които историята на философията разказва само сравнително повърхностно.

Ако сега погледнем към централната точка на това изследване, към Тома Аквински, бихме казали: в него имаме личност, която пред лицето на основното течение на средновековната християнска философия наистина изчезва *като* личност; такава, която, почти бихме могли да кажем, е само коефициент или експонент на течението на световната философия и намира израз като личност само чрез определена универсалност. Така че, когато говорим за томизма, можем да съсредоточим вниманието си върху нещо съвсем изключително безлично, върху нещо, което се разкрива само *чрез* личността на Тома Аквински. От друга страна, веднага виждаме, че трябва да поставим на преден план в нашето изследване една пълна и цялостна личност и всичко, което този термин включва, когато разглеждаме индивида, който е бил непосредственият и главен предшественик на томизма, а именно Августин. При него всичко е било лично, при Тома Аквински всичко е било наистина безлично. При Августин имаме работа с борец, при Тома Аквински – със средновековна Църква, определяща отношението си към небето и земята, към хората, към историята и т.н., Църква, която, бихме могли да кажем, се е изразявала *като* Църква, вярно с известни ограничения, *чрез* философията на Тома Аквински.

Едно важно събитие разделя двете и ако не се вземе предвид това събитие, не е възможно да се определи взаимната връзка между тези средновековни личности. Събитието, за което говоря, е обявяването на ерес от император Юстиниан срещу Ориген. Цялата посока на светогледа на Августин става ясна само когато имаме предвид целия исторически фон, от който се е появил Августин. Този исторически фон обаче в действителност се променя напълно от факта, че мощното влияние – всъщност то е било мощно влияние въпреки многото, което е било казано в историята на философията – че това мощно влияние върху западния свят, което се е разпространило от философските школи в Атина, е престанало да съществува. То се е запазило до шести век, а след това е отшумяло, но така че е останало нещо, което всъщност в последвалото философско течение на Запада е съвсем различно от това, което Августин е познавал през живота си. Ще трябва да ви помоля да обърнете внимание, че днешното ми обръщение е по-скоро въведение, че утре ще се занимаем с истинската същност на томизма и че на третия ден ще изясня целта си, като ви представя всичко, което имам да кажа през тези три дни.

Защото виждате ли, дами и господа, ако ме извините за личното споменаване, аз съм в доста специално положение по отношение на християнската средновековна философия, тоест на томизма. Често съм споменавал, дори в публични обръщения, какво ми се случи веднъж, когато представих пред публика от работническата класа това, което трябва да разглеждам като истинския ход на западната история.

Резултатът беше, че въпреки че имаше доста ученици, съгласни с мен, лидерите на пролетарското движение в началото на века стигнаха до идеята, че не представям истински марксизъм. И въпреки че може да се твърди, че светът в бъдеще все пак трябва да признае нещо като свобода в преподаването, на последното събрание ми казаха: Тази партия не признава никаква свобода в преподаването, а само рационална принуда! И моята дейност като учител, въпреки факта, че по това време голям брой ученици от пролетариата бяха привлечени, беше принудена да прекрати внезапно и преждевременно.

Мога да кажа, че и на други места имах същото преживяване с това, което исках да кажа, сега преди около деветнадесет или двадесет години, относно томизма и всичко, което принадлежи на средновековната философия. Разбира се, това беше точно времето, когато това, което сме свикнали да наричаме „монизъм“, достигна своя връх, около 1900 г. По това време в Германия беше основан „Джордано-Бруно-Бунд“, очевидно за да насърчи свободния, независим поглед върху живота, но *всъщност* само за да насърчи материалистическата страна на монизма. Сега, дами и господа, тъй като по това време за мен беше невъзможно да участвам във всички тези празни фрази, които се разпространиха по света като монизъм, изнесох реч за томизма в берлинския „Джордано-Бруно-Бунд“.

В това обръщение се опитах да докажа, че в томизма е даден истински и духовен монизъм, че този духовен монизъм, освен това, е бил даден по такъв начин, че се

разкрива чрез най-точната мисъл, която можем да си представим, за която новата философия, под влиянието на Кант и протестантството, в основата си няма и най-малка представа и вече няма способността да я постигне.

И така се сблъсках и с монизма. Всъщност е изключително трудно днес да се говори за тези неща по такъв начин, че думите ти да изглеждат искрено основани на самия въпрос, а не в услуга на някоя или друга партия. Искам през тези три дни да се опитам още веднъж да говоря по този безпристрастен начин за посочените от мен въпроси.

Личността на Августин се вписва в четвърти и пети век, както казах по-рано, като борбена личност в най-пълния смисъл на думата. Неговият метод на борба е това, което прониква дълбоко в душата, ако можем да разберем подробно специфичния характер на тази борба. Има два проблема, които са се изправили пред душата на Августин с интензивност, за която ние, с нашите бледи проблеми на познанието и на душата, всъщност нямаме представа.

Първият проблем може да бъде формулиран така: Августин се стреми да открие природата на това, което човек може да разпознае като истина, която го подкрепя, изпълва душата му. Вторият проблем е следният: Как можете да обясните наличието на злото в свят, който в края на краищата няма смисъл, освен ако целта му поне няма нещо общо с доброто? Как можете да обясните проблясъците на злото в човешката природа, които никога не спират – според гледната точка на Августин – гласът на злото, който никога не мълчи, дори ако човек се стреми честно и праведно към доброто?

Не вярвам, че можем да се доближим до Августин, ако приемем тези два въпроса в смисъла, в който средностатистическият човек на нашето време, дори и да беше философ, би бил склонен да ги приеме. Трябва да се търси особеността на значението, който тези въпроси са имали за човек от четвърти и пети век. В края на краищата, Августин е живял първоначално живот на вътрешна смут, да не кажем разпуснат живот; но тези два въпроса винаги са се появявали пред него. Лично той е поставен пред дилема. Баща му е езичник, майка му е благочестива християнка; и тя полага всички усилия, за да го спечели за християнството. В началото синът може да бъде подтикнат само до известна сериозност и тя е насочена към манихейството. По-късно ще разгледаме този възглед за живота, който рано е попаднал в ползрението на Августин, когато той е променил начина си на живот от донякъде нередовен към пълна сериозност на живота. След това – след няколко години – той все повече се чувстваше отдръпнат от манихейството и попадеше под влиянието на известен скептицизъм, не воден от поривите на душата си или от някакъв друг висш разум, а защото целият философски живот на времето го водеше нататък. Този скептицизъм се е развил в определен момент от гръцката философия и останал такъв до времето на Августин. Сега обаче влиянието на скептицизма нараствало все по-малко и по-малко и за Августин било, така да се каже, само връзка с гръцката

философия. И този скептицизъм довел до нещо, което без съмнение за известно време е оказало необичайно дълбоко влияние върху неговата субективност и върху цялото отношение на душата му. То го довело до неоплатонизъм от различен вид от това, което в историята на философията обикновено се нарича неоплатонизъм. Августин извлякъл повече от този неоплатонизъм, отколкото обикновено се мисли. Цялата личност и цялата борба на Августин могат да бъдат разбрани само когато човек разбере колко много от неоплатоническата философия е проникнала в душата му; И ако обективно изучим развитието на Августин, ще открием, че прекъсването, което е настъпило при преминаването от манихейство към платонизъм, едва ли е било толкова насилствено при прехода от неоплатонизъм към християнство. Защото наистина може да се каже: в известен смисъл Августин е останал неоплатоник; доколкото изобщо е станал такъв, той е останал такъв. Но той *е могъл* да стане неоплатоник само до определен момент. Поради тази причина съдбата му го е довела да се запознае с феномена Христос-Исус. И това всъщност не е голям скок, а естествен ход на развитие у Августин от неоплатонизъм към християнство. Как това християнство живее у Августин – да – как живее у Августин, не можем да съдим, освен ако не погледнем първо манихейството, забележителна формула за преодоляване на старото езичество едновременно със Стария завет и юдаизма.

По времето, когато Августин е израснал, манихейството вече е било световно течение на мисълта, разпространило се в цяла Северна Африка, където, както трябва да си спомните, Августин е прекарал младостта си и в което са били запленили много хора от Западна Европа. Основан около трети век в Азия от Мани, персиец, манихейството е оказало изключително малко влияние в исторически план върху последвалия свят. За да дефинираме това манихейство, трябва да кажем следното: има по-голямо значение в общото отношение на този възглед за живота, отколкото в това, което човек може буквално да опише като негово съдържание. Преди всичко забележителното в него е, че разделянето на човешкия опит на духовна и материална страна няма значение за него. Думите или идеите „дух“ и „материя“ не означават нищо за него. Манихейството вижда като „духовно“ това, което на сетивата се явява като материално, и когато говори за духовното, не се издига над това, което сетивата познават като материя. Вярно е да се каже за манихейството – много по-категорично вярно, отколкото ние, с нашия свят, станал толкова абстрактен и интелектуален, обикновено си мислим – че то всъщност вижда духовни явления, духовни факти в звездите и техните движения и че едновременно с това вижда в мистерията на слънцето това, което ни се проявява на земята като нещо духовно. За манихейството няма никакъв смисъл да говори за материя или дух, защото в него духовното има своето материално проявление, а материалното е за него духовно. Следователно, манихейството съвсем естествено говори за астрономически неща и световни явления по същия начин, както би говорил за

морални явления или събития в развитието на човешките същества. И по този начин това противопоставяне на „Светлина“ и „Тъмнина“, което манихейството, имитирайки нещо от древна Персия, въплъщава в своята философия, е за него едновременно нещо напълно и очевидно духовно. И също така е очевидно, че същото това манихейство все още говори за това, което очевидно се движи като слънце в небесата, като за нещо, което има общо с моралните същности и моралните импулси в развитието на човечеството; и че говори за връзката на това морално-физическо слънце в небесата със знаците на Зодиака, като с дванадесетте същества, чрез които първоначалното същество, първоначалният източник на светлина делегира своите дейности. Но има нещо повече в този манихейство. То гледа на човека, а човекът все още не изглежда в неговите очи така, както виждаме днес в човека. За нас човекът се явява като един вид кулминация на творението на земята. Независимо дали мислим повече или по-малко в материални или духовни термини, човекът се явява на човека сега като корона на творението на земята, царството на човека като най-висше царство или поне като корона на животинското царство. Манихейството не може да се съгласи с това.

Нещото, което е ходило по земята като човек и в своето време все още е ходило по нея, за нея е само жалък остатък от онова същество, което е трябвало да стане човек чрез божествената същност на светлината. Човекът е трябвало да стане нещо съвсем различно от човека, който сега ходи по земята. Съществото, което сега ходи по земята като човек, е създадено чрез загубата на битката срещу демоните на тъмнината от първочовека, този първочовек, който е бил създаден от силата на светлината като съюзник в борбата ѝ срещу демоните на тъмнината, но който е бил пресаден в слънцето от благосклонни сили и по този начин е бил възнесен от самото царство на светлината. Но демоните са успели въпреки това да откъснат сякаш част от този първочовек от истинския човек, който е избягал в слънцето, и да образуват от него земния човешки род, земния род, който по този начин ходи по земята като по-слабо издание на онова, което не е могло да живее тук, защото е трябвало да бъде преместено в слънцето по време на великата борба на духовете. За да върне човека, който по този начин се е явявал като по-слабо издание на Земята, обратно към първоначалното му предназначение, се е появило Христовото същество и чрез неговата дейност демоничните влияния трябва да бъдат премахнати от земята.

Знам много добре, че цялата онази част от този възглед за живота, която все още може да бъде изразена на съвременен език, едва ли е разбираема; защото цялата тя произлиза от субстрати на душевния опит, които се различават значително от сегашните. Но важната част, която ни интересува днес, е това, което вече подчертах. Защото колкото и фантастично да изглежда, тази част, която ви разказвах за продължаването на развитието на земята в очите на манихейците - манихейството изобщо не го е представяло като нещо, което може да се разглежда

само в духа, а като явление, което днес бихме нарекли материално, разгръщащо се пред физическите ни очи като нещо едновременно духовно.

Това беше първото силно влияние върху Августин и проблемите, свързани с личността на Августин, могат наистина да бъдат решени само ако се има предвид силното влияние на този манихейство, с неговия принцип за духовно-материалното. Трябва да се запитаме: Каква беше причината за недоволството на Августин от манихейството? То не се основаваше на това, което бихме могли да наречем неговото мистично съдържание, както току-що ви го описах, а недоволството му произтичаше от цялостното отношение на манихейството. Отначало Августин беше привлечен, в известен смисъл съчувствено развълнуван от физическата очевидност, от образността, с която тази философия му беше представена; но след това се появи нещо в него, което отказа да се задоволи с това само качество, което разглеждаше материята духовно, а духовното материално. И човек може да стигне до правилното заключение за това само ако се изправи пред истинската истина, която често е била представяна като формално виждане; а именно, ако се има предвид, че Августин е бил човек, който е бил фундаментално по-близък до хората от Средновековието и дори може би до хората от Новото време, отколкото е възможно да бъде до онези хора, които чрез душевното си настроение са били естествени наследници на манихейството. Августин вече има нещо от това, което бих нарекъл възраждане на духовния живот. На други места често съм посочвал, дори в публични лекции, какво имам предвид. Тези настоящи времена са интелектуални и склонни към абстрактното и затова винаги виждаме в историята на всеки век влиянията, действащи от предходния век и т.н. В случая с индивида, разбира се, е чиста глупост да се твърди: нещо, което се случва, да речем, в осемнадесетата му година, е само следствие от нещо друго, което се е случило в тринадесетата или четиринадесетата му година. Между тях се крие нещо, което извира от най-дълбоките дълбини на човешката природа, което не е просто следствие от нещо, което е станало преди това в смисъла, в който е оправдано да се говори за причина и следствие, а по-скоро е нещо, което е присъщо на природата на човека и се случва в човешкия живот, а именно юношеството. И такава празнина трябва да бъде разпозната и в други моменти от човешката еволюция – в индивидуалната човешка еволюция, когато нещо се бори от дълбините към повърхността; така че не можем да кажем: случващото се е само пряко, непрекъснато следствие от това, което го е предшествовало. И такива празнини се срещат и в случая с цялото човечество. Трябва да приемем, че *преди* такава празнина се е случила в манихейството, а след такава празнина се е случила и душевната нагласа, душевната концепция, в която се е озовал Августин. Августин просто не е можел да се примири с душата си, освен ако не се е издигнал над това, което манихеецът нарича материално-духовно, до нещо чисто духовно, нещо, изградено и видяно в духовната сфера; Августин е трябвало да се издигне до нещо много по-свободно от сетивата. Така е трябвало да се

отвърне от изобразителната, очевидната философия на манихейството. Това е първото нещо, което се е развило толкова интензивно в душата му. Четем го в думите му: най-тежката и почти единствена причина за грешка, която не можех да избегна, е, че трябваше да си представям телесна субстанция, когато исках да мисля за Бога.

По този начин той се отнася до времето, когато манихейството с неговата материална духовност и духовна материалност е живяло в душата му; той го нарича с тези думи и характеризира този период от живота си по този начин като грешка. Той се нуждаеше от нещо, към което да се обръща, нещо, което е фундаментално за човешката природа. Той се нуждаеше от нещо, което, за разлика от манихейските принципи, не гледа на физическата вселена като на духовно-материална. Както всичко у него се бореше с интензивна и непреодолима сериозност към повърхността на душата му, така и тази поговорка: „Попитах земята и тя каза: „Аз не съм тя“, и всички неща на нея признаха същото.“

Какво пита Августин? Той пита какво всъщност е божественото и пита земята, а тя му казва: „Аз не съм то.“ Манихейството би гласило: „Аз съм то като земя, доколкото божественото се изразява чрез земните дела.“ И отново Августин казва: „Попитах морето и бездните и каквото и живо същество да покриват:“ „Ние не сме вашият Бог, търсете го над нас.“ „Попитах въздишащите ветрове“ и цялата мъглявина с всичките ѝ обитатели каза: „Философите, които търсят природата на нещата в нас, са се объркали, защото ние не сме Бог.“

(Следователно не е морето, нито мъглявината, всъщност нищо, което може да се наблюдава чрез сетивата.)

„Попитах слънцето, луната и звездите.“ Те казаха: „Ние не сме Богът, когото търсиш.“ Така той се промъква напипвайки от манихейството, именно от онази негова част, която трябва да се нарече най-значимата му част, поне в тази връзка. Августин търси напипвайки нещо духовно, което е свободно от всякаква чувственост. И в това се озовава точно в онази епоха от развитието на човешката душа, в която душата е трябвало да се освободи от съзерцанието на материята като нещо духовно и на духовното като нещо материално. Ние напълно погрешно разбираме гръцката философия по отношение на това. И тъй като за веднъж се опитах да опиша гръцката философия такава, каквато е била в действителност, началото на моите „*Загадки на философията*“ изглежда толкова трудно за разбиране. Когато гърците говорят за идеи, за понятия, когато Платон говори за тях, хората сега вярват, че Платон или гърците имат предвид същото под идеи, както и ние. Това не е така, защото гърците са говорили за идеи като за нещо, което са наблюдавали във външния свят като цветове или звуци. Онази част от манихейството, която намираме леко променена, с – да кажем – ориенталски оттенък, която вече присъства в целия гръцки възглед за живота. Гъркът вижда своята идея точно както вижда цветовете. И той все още притежава онзи материално-духовен, духовно-

материален живот на душата, който не се издига до това, което познаваме като духовен живот. Каквото и да го наречем – просто абстракция или истинското съдържание на душата ни – не е нужно да решаваме в настоящия момент; гъркът все още не се съобразява с това, което ние наричаме живот на душата, свободна от материята; той не прави разлика, както ние, между мисленето и външното използване на сетивата. Цялата платонова философия трябва да се разглежда в тази светлина, за да бъде напълно разбрана.

Сега можем да кажем, че манихейството не е нищо друго освен постхристиянска вариация (с ориенталски оттенък) на нещо, което вече е съществувало сред гърците. Не разбираме и този чудесен гений, който затваря кръга на гръцката философия, Аристотел, освен ако не знаем, че когато говори за понятия, той все още се придържа към смисъла на една опитна традиция, която разглежда понятията като принадлежащи към външния свят на сетивата, както и на възприятията, макар че вече се приближава до границата на разбирането на абстрактна мисъл, свободна от всякакви сетивни доказателства. Чрез гледната точка, до която човешките души са достигнали през неговата епоха, чрез действителни събития, случващи се в душите на хората, в чието ранг Августин е бил отличителна, видна личност, Августин е бил принуден не само да преживява в душата си, както са правили гърците, но е бил принуден да се издигне до мисли, свободни от сетивните възприятия, до мисли, които все още запазват смисъла си, дори и да не се занимават със земя, въздух и море, със звезди, слънце и луна; мисли, които имат съдържание отвъд сетивното зрение.

И сега само философи и философии му говореха за това, което имаха да кажат от съвсем различна гледна точка, тоест от свръхдуховната, която току-що обясних. Нищо чудно тогава, че тези души, стремящи се по неясен начин към нещо, което все още не съществува, и опитващи се с ума си да схванат това, което е там, можеха да намерят само нещо, което не можеха да усвоят; нищо чудно, че тези души търсеха убежище в скептицизма. От друга страна, чувството за стоене върху здрава основа на истината и желанието да се получи отговор на въпроса за произхода на Злото беше толкова силно у Августин, че също толкова мощно в душата му живееше онази философия, която стои под името неоплатонизъм в края на гръцкото философско развитие. Това е фокусирано у Плотин и ни разкрива исторически това, което нито Диалозите на Платон, нито пък Аристотеловата философия могат да разкрият, а именно хода на целия живот на душата, когато тя търси по-голяма интензивност и достигане отвъд нормалното. Плотин е като последен изостанал от типа, който е следвал съвсем различни пътища към познанието, към вътрешния живот на душата, от тези, които постепенно са били разбрани по-късно. Плотин трябва да изглежда фантастичен за съвременните хора. За онези, които са попили нещо от средновековната схоластика, Плотин трябва да изглежда като ужасен фанатик, дори като опасен.

Забелязал съм това многократно. Моят стар приятел Винценц Кнауер, бенедиктинският монах, който е написал история на философията и е написал книга за основните проблеми на философията от Талес до Хамерлинг, беше, мога спокойно да кажа, въплъщение на добродушието. Този човек никога не се е отпуснал, освен когато е трябвало да се занимава с неоплатонизма, по-специално с Плотин, и тогава се е ядосвал доста и е заклеявявал ужасно Плотин като опасен фанатик. А Брентано, този интелигентен аристотелов и емпиричен Франц Брентано, който също е носил средновековната философия дълбоко и силно в душата си, е написал малка книжка: „*Философии, които предизвикват вълнение*“, и там той се разгневява по същия начин за Плотин, за Плотин опасният фанатик е философът, човекът, който според него е „създал вълнение“ в края на древногръцкия период. Да го разбере е наистина изключително трудно за съвременния философ.

Относно този философ от трети век, трябва да кажем следното: Това, което преживяваме като съдържание на нашето разбиране, на нашия разум, това, което знаем като сума от нашите понятия за света, е съвсем различно за него. Бих казал, ако мога да се изразя ясно: ние разбираме света чрез сетивни наблюдения, които чрез абстракция довеждаме до понятия и свършваме там. Имаме понятията като вътрешен психически опит и ако сме обикновени хора на днешния ден, ние сме повече или по-малко съзнателни, че имаме абстракции, нещо, което сме изсмуквали, така да се каже, от нещата. Важното е да свършим там; да обърнем внимание на сетивните преживявания и да спрем до точката, където правим сбора на нашите понятия, на нашите идеи. Не беше така за Плотин. За него целият този свят на сетивните преживявания едва ли съществуваше. Но това, което означаваше нещо за него, за което той говореше, както ние говорим за растения, минерали, животни и физически хора, беше нещо, което той виждаше да лежи над понятията; това беше духовен свят и този духовен свят имаше за него долна граница, а именно понятията. Докато ние получаваме понятията си, като се обръщаме към конкретни неща, превръщаме ги в абстракции и понятия и казваме: понятията са сглобяването, извличането на идеалната природа от наблюдението на сетивата, е казал Плотин - и е обърнал малко внимание на наблюдението на сетивата: „Ние, като хора, живеем в духовен свят и това, което този духовен свят ни разкрива в крайна сметка, това, което виждаме като негова долна граница, са понятия.“ За нас светът на сетивата се намира *под* понятията: за Плотин над понятията има духовен свят, интелектуален свят, светът всъщност на царството на духа. Бих могъл да използвам следния образ: нека предположим, че сме потопени в морето и гледайки нагоре към повърхността на водата, не виждаме нищо друго освен тази повърхност, нищо над повърхността, тогава тази повърхност би била горната граница. Да предположим, че живеем в морето, може би бихме имали в душата си чувството: Тази граница би била

границата на нашия жизнен елемент, в който се намираме, ако бяхме организирани като морски същества. Но за Плотин не беше така. Той не обръщаше внимание на морето около себе си; но границата, която той виждаше, границата на концептуалния свят, в който живееше душата му, беше за него *долната* граница на нещо *отвъдното*; точно както ако приемем границата на водата за граница на атмосферата и облаците и т.н. В същото време тази сфера над понятията е за Плотин това, което Платон нарича „светът на идеите“, а Плотин през цялото време си въобразява, че продължава истинската, автентична философия на Платон. Този „свят на идеите“ е, преди всичко, изцяло свят, за който се говори в смисъла на плотинизма. Със сигурност не би ви хрумвало, дори ако сте субективисти или последователи на съвременната субективистка философия, когато погледнете поляната, да кажете: Аз имам моята поляна, вие имате вашата, а еди-кой си има своята поляна; дори ако сте убедени, че всеки от вас има пред себе си само образа на поляна, вие говорите за поляната в единствено число, за една поляна, която е там. По същия начин Плотин говори за единния свят на идеите, а не за света на идеите на *този* ум, или на друг, или на трети ум. В *този* свят на идеите – и това виждаме вече в целия начин, по който човек трябва да характеризира мисловния процес, водещ до този свят на идеите – в този свят на идеите душата има роля. Така че можем да кажем: Душата, Психиката, се разгръща от света на идеите и го преживява. И Душата, точно както светът на идеите създава Психиката, от своя страна създава материята, в която е въплътена. Така че нисшият материал, от който Психиката взема тялото си, е главно творение на тази Психика.

Но именно там е произходът на индивидуацията, там Психиката, която иначе участва в единния свят на идеите, става част от тяло А, тяло Б и така нататък, и чрез този факт се появяват за първи път индивидуални души. Все едно имам голямо количество течност в една маса и след като съм взел двадесет чаши, съм напълнил всяка с течността, така че тази течност, която като такава е единство, е разделена по този начин, точно така имам Психиката в същото състояние, защото е включена в тела, които обаче самата тя е създала. Така в плотинистки смисъл човек може да се възприема според своята външност, според своя съд. Но това е в основата си само начинът, по който душата се разкрива, по който тя също се индивидуализира. След това човек трябва да преживее в себе си своята собствена душа, която се издига нагоре към света на идеите. Още по-късно идва по-висша форма на преживяване. Че човек трябва да говори за абстрактни понятия - това няма значение за плотиниста; за такива абстрактни понятия – е, един плотинист би казал: „Какво имате предвид – абстрактни понятия? Понятията със сигурност не могат да бъдат абстрактни: те не могат да висят във въздуха, те трябва да бъдат окачени на духа; те трябва да бъдат конкретните откровения на духовното.“

Следователно тълкуването, че идеите са някакъв вид абстракции, е погрешно. Това е израз на интелектуален свят, свят на духовност. Това е и онова, което е

съществувало в обикновения опит на онези хора, от чиито взаимоотношения са израснали Плотин и неговите събратя. За тях подобни разговори за понятия, по начина, по който ние говорим за тях, са имали абсолютно никакво значение, защото за тях е имало само проникване на духовния свят в душите. И този концептуален свят се намира на границата на това проникване, в преживяването. Едва когато сме се задълбочавали, когато сме развивали душата по-нататък, едва тогава е произлизло нещо, което обикновеният човек не е могъл да знае, което е преживял човекът, достигнал по-висока степен. Тогава той е преживял това, което е било над идеалния свят – Единното, ако искате да го наречете така – преживяването на *Единното*. Това е било за Плотин нещото, което е било недостижимо за понятията, точно защото е било над света на понятията и е могло да бъде постигнато само ако човек може да се потопи в себе си без понятие, състояние, което тук в нашата духовна наука описваме като Въображение. Можете да прочетете за това в моята книга „*Познание за висшите светове и как да го постигнем*“. Но има следната разлика: аз разглеждам темата от съвременна гледна точка, докато Плотин я разглежда от старата. Това, което там наричам въображение, е точно това, което според Плотин стои *над* света на идеите.

От този общ светоглед Плотин всъщност е извлякъл и цялото си познание за човешката душа. В края на краищата, тя е практически заложена в нея. И човек може да бъде индивидуалист в смисъла на Плотин, ако е едновременно човек, който осъзнава как човекът издига живота си нагоре до нещо, което е над всяка индивидуалност, до нещо духовно; докато в нашата епоха имаме по-скоро навика да се стремим надолу към сетивните неща. Но всичко това, което е израз на нещо, което един задълбочен учен смята за фанатизъм, всичко това при Плотин не е нещо обмислено, това не са негови хипотези. Това възприятие – чак до Единното, което може да се постигне само в изключителни случаи – това възприятие е било толкова ясно за Плотин и толкова очевидно, колкото е за нас днес възприятието на минерали, растения и животни. Той е говорил само в смисъл на нещо, което наистина е било пряко преживявано от душата, когато е говорил за душата, за Логоса, който е бил част от Нуса, от света на идеите и от Единното. За Плотин целият свят е бил, така да се каже, духовност – отново различен нюанс на философията от манихейската и от тази, която Августин е преследвал.

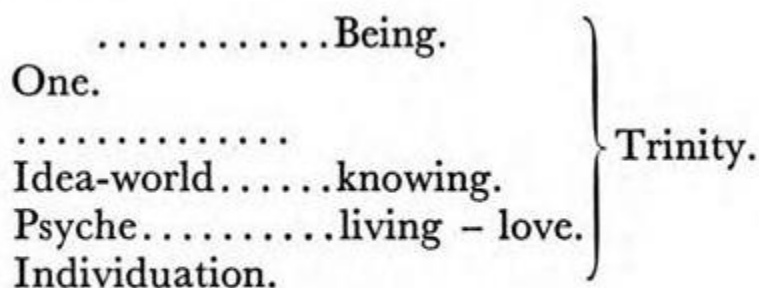
Манихейството признава сетивно-свръхсетивно; за него думите и понятията за материя и дух все още нямат значение. Августин се стреми да достигне духовно преживяване на душата, което е свободно от сетивата, и да избяга от материалния си възглед за живота. За Плотин целият свят е духовен, сетивните неща не съществуват. Защото това, което изглежда материално, е само най-нисшият метод за разкриване на духовното. Всичко е дух и ако само се задълбочим достатъчно в нещата, всичко се разкрива като дух.

Това е нещо, което Августин не можеше да приеме. Защо? Защото не е имал необходимата гледна точка. Защото е живял в своята епоха като предшественик – защото, ако мога да нарека Плотин „последовател“ на древните времена, в които човек е имал такива философски възгледи – макар че е продължил до трети век, – Августин е бил предшественик на онези хора, които вече не са могли да чувстват и възприемат, че *под* света на идеите има духовен свят. Той просто вече не е виждал това. Можел е да го научи само като му се казва. Може да е чувал, че хората казват, че е така, и може да е развил чувството, че в това има нещо, което е човешки път към истината. Това е била дилемата, пред която е стоял Августин по отношение на плотинизма. Но той никога не е бил напълно отклонен от търсенето на вътрешно разбиране на този плотинизъм. Тази философска гледна точка обаче не му се е отворила. Той само е предполагал: в този свят трябва да има нещо. Но не е можел да се пребори с него.

Това беше настроението на душата му, когато се оттегли в самотен живот, в който опозна Библията и християнството, а по-късно и проповедите на Амвросий и Посланията на Свети Павел; и това беше настроението на душата му, което най-накрая го накара да каже: „Природата на света, която Плотин търсеше първоначално в природата на идеите на Ума, или в Единството, което човек може да постигне само при особено благоприятни условия на душата, защо! Това се яви в тялото на земята, в човешка форма, чрез Христос-Исус.“ Това му се стори като убеждение от Библията: „Няма нужда да се бориш нагоре към Единството, трябва само да погледнеш това, което историческата традиция на Христос-Исус тълкува. Ето Единия, който слезе от небето и стана човек.“ И Августин замени философията на Плотин с Църквата. Той изразява тази размяна достатъчно ясно. Например, когато той казва: „Кой би могъл да бъде толкова сляп, че да каже: „Апостолската църква не заслужава вяра“ – църквата, която е толкова вярна и подкрепена от толкова много братски споразумения, че е предала техните писания толкова съвестно на тези, които идват след тях, както е запазила техните епископски епархии в пряка приемственост чак до настоящите епископи. Именно върху това Августин, от описаното душевно настроение, е поставил основния акцент: че ако човек само се впусне в него, може да се покаже в течение на векове, че някога е имало хора, които са познавали учениците на Господа, и ето една непрекъсната традиция от вид, достойна за вярване, че на земята се е появило точно това нещо, което Плотин е знаел как да постигне по начина, който посочих.

И сега у Августин се зароди усилието, доколкото можеше да стигне до същината му, да използва този плотинизъм, за да разбере онова, което чрез християнството се беше отворило за неговите чувства и вътрешно възприятие. Той всъщност приложи знанието, което имаше чрез плотинизма, за да разбере християнството и неговото значение. Така например той преобрази понятието за Единното. За Плотин Единното беше нещо преживяно; за Августин, който не можеше да постигне това

преживяване, Единното стана нещо, което той определи с абстрактния термин „битие“; идеите-свет той определи с абстрактното понятие „знание“, а Психея с абстрактното понятие „живот“ или дори „любов“. Имаме най-доброто доказателство, че Августин е постъпил така, като се е стремил да разбере духовния свят, с неоплатонически и платонистични концепции, че над хората има духовен свят, от който слиза Христос. Троицата беше нещо, което платинизмът изясни на Августин, трите лица на Троицата, Отец, Син, Свети Дух.



Диаграма 1

И ако се запитаме сериозно с какво е била изпълнена душата на Августин, когато е говорил за Трите Лица, трябва да отговорим: Тя е била изпълнена със знанието, извлечено от Плотин. И това знание той е пренесъл и в разбирането си за Библията. Виждаме как то продължава да функционира. Защото тази Троица се събужда отново към живот, например, у Скот Еригена, който е живял в двора на Карл Плешиви през девети век и е написал книга за разделенията и класификацията на Природата, в която все още откриваме подобна Троица: християнството интерпретира съдържанието ѝ от платинизма.

Но това, което Августин е запазил от платинизма в особено силна степен, е нещо, което е било фундаментално за него.

Трябва да помните, че човекът, тъй като Психиката достига надолу в материалното като в съд, е всъщност единствената земна индивидуалност. Ако се издигнем леко в по-висши области, към божественото или духовното, откъдето произлиза Троицата, вече нямаме работа с отделния човек, а с вида, така да се каже, с човечеството. Вече не насочваме визуализацията си по този груб начин към цялото човечество, както направи Августин в резултат на своя платинизъм. Нашите съвременни концепции са против това. Бих казал: Гледани отдолу, хората изглеждат като индивиди; гледани отгоре - ако може хипотетично да се каже така - цялото човечество изглежда като едно цяло. От тази гледна точка цялото човечество за Плотин се концентрира в Адам. Адам беше цялото човечество. И тъй като Адам произлиза от духовния свят, той е като същество, свързано със земята, която има

свободна воля, защото в него живее това, което е все още горе, а не това, което произлиза от грешката на материята - самата тя е неспособна на грях. За този човек, който е бил първо Адам, е било невъзможно да съгреши или да не бъде свободен и следователно е било невъзможно и да умре. След това се появи влиянието на онова сатанинско същество, което Августин усещаше като вражески дух. То изкушаваше и съблазняваше човека. Той падаше в материалното, а с него и цялото човечество.

Августин стои, с това, което бих могъл да нарека производно знание, точно в средата на плотинизма. Цялото човечество за него е едно цяло и то е съгрешило в Адам като цяло, а не като индивид. Ако погледнем ясно между редовете, особено в последните писания на Августин, виждаме колко изключително трудно му е станало по този начин да гледа на цялото човечество и на възможността цялото да е паднало в грях. Защото в него вече съществува съвременният човек, предшественикът, а не наследникът; в него е живял отделният човек, който е чувствал, че отделният човек става все по-отговорен за това, което прави, и за това, което научава. В определени моменти му се е струвало невъзможно да чувства, че отделният човек е само член на цялото човешко същество. Но неоплатонизмът и плотинизмът са били толкова дълбоки в него, че той все още е можел да гледа само на цялото човечество. И така това състояние в целия човек, това състояние на грях и смъртност – се е прехвърлило в това на невъзможността да бъдеш свободен, невъзможността да бъдеш безсмъртен; цялото човечество е паднало, е било отклонено от своя произход. И Бог, ако беше праведен, просто щеше да отхвърли човечеството. Но Той не е само праведен, Той е и милостив – така е чувствал Августин. Затова той решил да спаси част от човечеството, обърнете внимание, част. Тоест, Божието решение е предопредило част от човечеството да получи благодат, чрез която тази част трябва да бъде върната от състоянието на робство и смъртност към състоянието на потенциална свобода и безсмъртие, което, вярно е, може да бъде осъществено само след смъртта. Едната част е възстановена в това състояние. Другата част от човечеството – а именно неизбраните – остава в състояние на греха. Така човечеството попада в тези две категории – на избрани и изгонени. И ако разглеждаме човечеството в този августинов смисъл, то попада просто в тези две категории: тези, които са предопределени за блаженство без заслужено, просто защото така е писано в божественото управление, и тези, които, каквото и да правят, не могат да постигнат благодат, които са предопределени и предопределени за проклятие.

До този възглед, който е известен още като Предопределение, Августин е стигнал в резултат на начина, по който е гледал на цялото човечество. Ако то е съгрешило, е заслужавало съдбата на онази част от човечеството, която е била изгонена. Утре ще говорим за ужасните духовни битки, които са произлезли от това Предопределение, как от него са произлезли пелагианството и полупелагианството. Но днес бих

добавил като последна забележка: сега виждаме как Августин стои, една жива борбена личност, между този възглед, който се простира нагоре към духовното, според който човечеството става цяло, и стремежа в душата му да се издигне над човешката индивидуалност до нещо духовно, което е свободно от материалната природа, но което отново може да има своя произход само в индивидуалността. Това е била именно характерната черта на епохата, чийто предшественик е Августин, че тя е била наясно с нещо непознато на хората в древността – а именно индивидуалния опит. Днес, в края на краищата, ние приемаме много неща като формула. Но Клопшок е бил сериозен, а не просто създател на фраза, когато е започнал своя „Месия“ с думите: „Пей, безсмъртна душо, за спасението на грешния човек“. Омир е започнал също толкова искрено: „Пей, о, богиньо, за гнева...“ или „Пей, о, музо, ми сега за човека, далечния Одисей“. Тези хора не са говорили за нещо, което съществува в индивидуалността, те са интерпретирали нещо за универсалното човечество, расова душа, Психея. Не е празна фраза, когато Омир оставя Музата да пее вместо себе си. Чувството за индивидуалност се пробужда по-късно и Августин е един от първите, които наистина усещат индивидуалната същност на човека, с неговата индивидуална отговорност. Оттук и дилемата, в която е живял. Индивидът, стремящ се към нематериалното духовно, е бил част от неговия собствен опит. В него е имало лична, субективна борба. В по-късни времена това разбиране за плотинизма, което все още е било възможно за Августин, е било - бих казал - задушено. И след като гръцките философи, последните последователи на Платон и Плотин, били принудени да отидат в изгнание в Персия и след като намерили своите наследници в Академията в Джондишапур, това възхищение към духовното триумфирало в Западна Европа – и останало само това, което Аристотел бил завещал на отвъдния свят под формата на филтрирана гръцка философия, и то само в няколко фрагмента. Това продължило да расте и се случило по заобиколен път, *чрез* Арабия, обратно към Европа. Това вече не е имало съзнание за идеен свят и в него нямало плотинизъм. И така, големият въпрос оставал: Човекът трябва да извлече от себе си духовното; той трябва да произведе духовното като абстракция. Когато вижда лъвов и тогава си представя мисълта „лъвов“, когато вижда вълци и тогава си представя мисълта „вълци“, когато „вижда човека и тогава си представя мисълта“ човек, тези понятия са живи само в него, те произтичат от неговата индивидуалност. Целият въпрос не би имал смисъл за Плотин; сега той започва да има смисъл, и то дълбок смисъл.

Чрез светлината, която плотинизмът беше хвърлил в душата му, Августин успя да разбере мистерията на Христос-Исус. Този плотинизъм, какъвто съществуваше там, беше задушен. Със закриването на Философското училище в Атина от император Юстиниан през 529 г. живата връзка с подобни възгледи беше прекъсната. Няколко души дълбоко са усещали тази идея: В Писанието ни се разказва за духовен свят, според традицията – ние преживяваме чрез нашата индивидуалност

свръхестествени понятия, понятия, които са откъснати от материалното. *Как тези понятия са свързани с „битието“? Как с природата на света? Това, което приемаме за понятия, само нещо спонтанно ли е в нас или има нещо общо с външния свят?* В такива форми се появяват въпросите; в най-крайните абстракции, но такива, каквито са били дълбоко сериозната грижа на хората и средновековната църква. В тази абстрактна форма, в тази вътрешна същност те се появяват в двете личности на Алберт Велики и Тома Аквински. От друга страна, те започват да бъдат наричани въпроси между реализма и номинализма. „*Какво е нашето отношение към един свят, за който всичко, което знаем, идва от представи, които могат да произлязат само от самите нас и нашата индивидуалност?*“ Това беше големият въпрос, който средновековните схоластици си задаваха.

Ако разгледате каква форма е приел Плотин в предестинационизма на Августин, ще можете да усетите цялата дълбочина на този схоластичен въпрос: само част от човечеството, и то само чрез Божия съд, може да участва в благодатта, тоест да достигне блаженство; другата част е обречена на вечно проклятие от самото начало, въпреки всичко, което би могла да направи. Но това, което човек може да спечели за себе си като съдържание на своето знание, идва от тази концепция, тази ужасна концепция за Предопределение, която Августин не е успял да трансформира – която произлиза от идеята за човешката индивидуалност. За Августин човечеството е било цяло; за Тома всеки отделен човек е бил индивидуалност.

Как този велик Световен процес в Предопределението, както го е виждал Августин, се свързва с опита на отделната човешка индивидуалност? Каква е връзката между това, което Августин всъщност е отхвърлил, и това, което отделната човешка индивидуалност може да спечели за себе си? Помислете например: Тъй като не е искал да набляга на човешката индивидуалност, Августин е взел учението за Предопределението и, в името на самото човечество, е унищожил човешката индивидуалност. Тома Аквински е имал пред себе си само отделния човек с неговата жажда за знания. Тома е трябвало да търси човешкото познание и неговата връзка със света точно в това, което Августин е изключил от своето изследване на човечеството.

Не е достатъчно, дами и господа, да поставим такъв въпрос абстрактно, интелектуално и рационално; необходимо е да схванем такъв въпрос с цялото си сърце, с цялата човешка личност. Едва тогава ще можем да оценим тежестта, с която този въпрос е потискал онези мъже, които през тринадесети век са носили бремето му.

II. Същността на томизма

Вчера се опитах да подчертая по-специално, че в духовното развитие на Запада, което в крайна сметка намери своя израз в схоластиците, не само това, което можем да схванем в абстрактни понятия и какво се е случило, така да се каже, в абстрактни понятия и в развитието на абстрактни мисли, играе роля, а по-скоро, че зад всичко това стои реално развитие на импулсите на западното човечество. Това, което имам предвид, е следното: можем преди всичко, както се случва най-вече в историята на философията, да насочим погледа си към това, което откриваме у всеки философ; можем да проследим как идеите, които откриваме у философ от шести, седми, осми или девети век, се развиват по-нататък от философите на десети, единадесети, дванадесети и тринадесети век; и от такъв преглед можем да добием впечатлението, че един мислител е заимствал идеите от друг и че сме в присъствието на определена еволюция на идеите. Това е исторически преглед на духовния живот, който постепенно е трябвало да бъде изоставен. Защото това, което се случва там, това, което, така да се каже, се разкрива от отделните човешки души, е просто симптом на нещо по-дълбоко, което се крие зад кулисите на външните събития; и това нещо, което се е случвало още няколко века преди основаването на християнството и е продължило през първите векове сл. Хр. до времето на схоластиците, е изцяло органичен процес в развитието на западното човечество. И ако не вземем предвид този органичен процес, е също толкова невъзможно да му се даде обяснение, колкото бихме могли да получим обяснение за периода на човешкото развитие между дванадесет и двадесет години, ако не вземем предвид важното влияние на онези сили, които са свързани с юношеството и които по това време изплуват на повърхността от дълбините на човешката природа. По същия начин от дълбините на целия велик организъм на европейското човечество изплува нещо, което може да бъде дефинирано – има и други начини за дефиниране – но което аз ще дефинирам, като кажа: онези древни поети, които например като Омир са започвали своите епични поеми, са говорили честно и искрено: „Пей ми, богиньо, за гнева на Ахил“ или „Пей ми, о, музо, за многопътника“. Тези хора не искаха да измислят фраза, те откриха като вътрешен факт в съзнанието си, че не е едно-единствено, индивидуално Его, което иска да се изрази, а това, което всъщност те чувстваха като висша духовно-психична сила, която играе роля в обикновеното съзнателно състояние на човека. И отново – споменах го вчера – Клопщок беше прав и видя този факт до известна степен, дори и само несъзнателно, когато започна своята „Стихотворение за Месията“ не „Пей, о, Музо“ или „Пей, о, Богиньо, за изкуплението на човека“, а когато каза „Пей, безсмъртна Душо...“. С други думи, „Пей, ти, индивидуално същество, което живее във всеки човек като индивидуалност“. Когато Клопщок пишеше своя „Месия“, това чувство за индивидуалност във всяка душа беше, вярно е, доста широко разпространено. Но

този вътрешен порив, да извадя наяве *Индивидуалността*, която да оформи *индивидуалния* живот, се развива най-ясно в епохата между основаването на християнството и висшата схоластика. В мислите на философите можем да видим само повърхностно отражение на това, което се случва в дълбините на всички човешки същества – индивидуализацията на съзнанието на европейските хора. И важно нещо за разпространението на християнството през тези векове е фактът, че водачите на неговото разпространение е трябвало да се обръщат към човечество, което все повече и повече, от дълбините на своето същество, се стреми към вътрешно чувство за човешка индивидуалност.

Можем да разберем отделните събития, случили се в тази епоха, само като имаме предвид тази гледна точка. И само така можем да разберем какви битки са се водили в душите на такива хора, които в дълбините на човешката душа са искали да спорят с християнството, от една страна, и с философията, от друга, като Алберт Велики и Тома Аквински. Авторите на обичайните днес истории на философията са разбрали толкова малко за истинската форма на тези душевни битки, които са достигнали своята кулминация в Алберт и Тома, че тази епоха е само приблизително ясно изобразена в техните истории. Има много неща, които трябва да се вземат предвид в душевния живот на Алберт и Тома.

Повърхностно изглежда сякаш Алберт Велики, живял от XII до XIII век, и Тома, живял през XIII век, са искали само да хармонизират диалектически августинизма, за който говорихме вчера, от една страна, и аристотелизма, от друга. Единият е бил носител на църковните идеи, другият - на модифицираните философски идеи. Опитът да се намери съответствие между тях, вярно е, преминава като нишка през всичко, което и двамата са написали. Но във всичко, което по този начин се е закрепило в мислите, като в разцвет на западното чувство и воля, е имало много, което не е оцеляло в периода, който се простира от XV век до наши дни, период, от който сме черпили обичайните си идеи за всички науки и за целия ни ежедневен живот.

Днешният човек намира за наистина парадоксално, когато чуе това, което чухме вчера за вярванията на Августин; че Августин всъщност е вярвал, че част от човечеството е била от самото начало предопределена да получи Божията благодат, без да я заслужи – защото наистина след първородния грях всички трябва да погинат – за да получи Божията благодат и да бъде духовно спасена; и че друга част от човечеството трябва да бъде духовно изгубена – независимо какво прави. За съвременния човек този парадокс изглежда може би безсмислен. Но ако можете да усетите онази епоха, в която е живял Августин, в която е попил всички онези идеи и влияния, които описах вчера, ще мислите различно. Ще почувствате, че е възможно да разберете, че Августин е искал да се придържа към мислите, които, както се съдържат в древните философии, не са вземали предвид отделния човек; защото те, под влияние на идеи като тези на Плотин, които очертах вчера, са имали

в съзнанието си само идеята за универсалното човечество. И трябва да помните, че Августин е бил човек, който е стоял наред битката между мисълта, която е разглеждала човечеството като единство, и мисълта, която се е опитвала да кристализира индивидуалността на човека от това единно човечество. Но в душата на Августин е нахлувал и импулсът към индивидуалността. Поради тази причина тези идеи придобиват толкова значими аспекти – значими за душата и сърцето; поради тази причина те са толкова изпълнени с човешки опит, а Августин се превръща в силно симпатична фигура, която прави толкова силно впечатление, ако обърнем поглед назад към вековете, предшествали схоластиката.

Следователно, след Августин за мнозина са оцелели – но само в неговите идеи – онези връзки, които са държали заедно отделния човек като християнин с неговата Църква. Но тези идеи, както ви ги обясних вчера, не можеха да бъдат приети от онези западни хора, които отхвърляха идеята да приемат цялото човечество като едно цяло и да се чувстват сякаш само като част от него, при това част, която принадлежи на онази част от човечеството, чиято участ е разрушение и унищожение.

И така Църквата се видя принудена да се опита да се измъкне. Августин все още водеше гигантската си борба срещу Пелагий, човекът, който вече беше изпълнен с индивидуалния импулс на Запада. Това беше човекът, в когото, като съвременник на Августин, можем да видим как чувството за индивидуалност, каквото го е имало през по-късните векове, се появява предварително. Така че той може само да каже: Няма съмнение, че човек трябва да остане напълно без участие в съдбата си в материално-духовния свят. Силата, чрез която душата намира връзка с това, което я издига от заплитанията на плътта до спокойните духовни области, където може да намери своето освобождение и да се върне към свобода и безсмъртие – тази сила трябва да се роди от самата човешка индивидуалност. Това беше моментът, който подчертаваха противниците на Августин – всеки човек трябва сам да намери силата да преодолее наследения грях. Църквата стоеше по средата между двамата опоненти и търсеше решение. Имаше много дискусии относно това решение – всички „за“ и „против“, така да се каже – и след това те поеха по средния път – и мога да оставя на вас да прецените дали в този случай е златната или медната среда – във всеки случай те поеха по средния път: полупелагианство. Беше намерена формула, която всъщност не беше нито черна, нито бяла, а именно: „Това е както е казал Августин, но не съвсем както е казал Августин; нито е съвсем както е казал Пелагий, макар че в известен смисъл е както е казал.“ И така, може да се каже, че не чрез мъдра божествена преценка едни са осъдени на грях, а други на благодат, а че въпросът е следният, че не става въпрос за божествена предварителна преценка, а за божествено предубеждение. Божественото същество знае предварително дали единият човек ще бъде грешник или другият ще бъде изпълнен с благодат. Същевременно, когато тази догма беше приета, не беше

обърнато никакво по-нататъшно внимание на факта, че в основата си не става въпрос за предчувствие, а по-скоро за заемане на определена позиция дали отделният човек е способен да се присъедини към онези сили в индивидуалния си душевен живот, които го издигат от отделянето му от божествено-духовното същество на света и които могат да го отведат обратно към него.

По този начин въпросът наистина остава нерешен. И бих могъл да кажа, че принудени от една страна да признаят догмите на Църквата, но от друга, изпълнени от най-дълбока чувствителност и дълбоко уважение към величието на Августин, Алберт и Тома са стояли лице в лице с това, което се е превърнало в западното развитие на духа в рамките на християнското движение. И все пак няколко неща от по-ранни времена са оставили своето влияние. Човек може да ги види, например, когато се вгледа внимателно в душите на Алберт и Тома, но осъзнава също, че самите те не са били съвсем наясно с това; че те проникват в мислите им, но самите те не могат да ги доведат до точен израз. Трябва да разгледаме това, дами и господа, повече по отношение на това време на високата схоластика на Алберт и Тома, трябва да го разгледаме повече, отколкото бихме трябвало да разгледаме подобно явление например в наши дни. Позволих си да подчертая „Защо?“ в моята *„Мир и живот на 19-ти век“* – и беше доразвита в книгата ми *„Крайът на философията“*, където твърдението беше формулирано по друг начин, така че конкретният пасаж да не се повтаря, ако ми е позволено да го кажа. Това означава – и това ще ни занимава подробно утре, сега само ще го спомена – това означава, че от този стремеж нагоре на индивидуалността сред мислителите, които са изучавали философия, у тези мислители получаваме най-висшия разцвет на логическата преценка; бихме могли да кажем най-висшия разцвет на логическата техника.

Дами и господа, човек може да спори колкото си иска за тази или онази партийна гледна точка по въпроса за схоластиката – всички тези спорове по правило се основават на много малко реално разбиране на въпроса. Защото който има усет за начина, съвсем отделно от субективното съдържание, в който се разкрива точността на мисълта в хода на научно обяснение – или каквото и да е друго; който има усет за това как нещата, които са свързани помежду си, се мислят заедно, които трябва да бъдат мислени заедно, ако животът иска да има някакъв смисъл; който има усет за всичко това и за няколко други неща, осъзнава, че мисълта никога не е била толкова точна, толкова логически научна, нито преди, нито след това, както в епохата на високата схоластика. Това е точно важното, че чистата мисъл така се движи с математическа сигурност от идея на идея, от съждение на съждение, от заключение на заключение, че тези мислители си дават сметка за най-малката, дори най-незначителната стъпка. Трябва само да си спомним в каква среда се е случвало това мислене. То не е било мислене, което се е случвало така, както сега се случва в шумния свят; по-скоро мястото му беше в тихата манастирска килия или по друг

начин, далеч от забързания свят. Това беше мислене, което поглъщаше мисловен живот и което би могло, чрез други обстоятелства, да формулира и чиста мисловна техника. Днес всъщност е трудно да се направи това; защото едва ли се стремим да дадем публичност на такава мисловна дейност, която няма друга цел освен да подрежда мисъл след мисъл според съдържанието ѝ, тогава идват глупави хора, а нелогичните хора повдигат всякакви въпроси, намесват се с яростната си партийност и, виждайки, че човек все пак е човешко същество сред човешки същества, трябва да се възползваме максимално от тези неща, които всъщност не са нищо друго освен груби прекъсвания, които често нямат нищо общо с въпросната тема. При тези обстоятелства много бързо се губи онзи вътрешен мир, на който са могли да се посветят мислителите от XII или XIII век, които не са били принудени да отстъпват толкова много на противопоставянето на необразованите в социалния си живот.

Това и други неща са породили в тази епоха онази чудесно пластична, но и фино очертана мисловна дейност, която отличава схоластиката и към която хора като Августин и Тома съзнателно са се стремели.

Но сега помислете за това: от една страна са изискванията на живота, които изглеждат така, сякаш човек има работа с догми, които не са били изяснени, които в голям брой случаи наподобяват вече описания полупелагианизъм; и сякаш човек се бори, за да поддържа това, което вярва, че трябва да бъде поддържано, защото Църквата с право го е установила; и сякаш иска да поддържа това с най-фина мисъл. Само си представете какво означава да осветите с най-фина мисъл нещо от естеството на това, което ви описах като августинизъм. Човек трябва да се вгледа внимателно във вътрешността на схоластическото усилие, а не само да се опитва да характеризира тази приемственост от патристичната епоха до епохата на схоластиците от нишките на понятията, които е усвоил. Тези духове на високата схоластика са направили много полунесъзнателно и ние можем наистина да го разберем само ако разгледаме, гледайки отвъд това, което вече описах вчера, такава фигура като тази, която навлезе полумистериозно от шести век в европейския духовен живот и която стана известна под името Дионисий Ареопагит. Днес, тъй като времето е твърде кратко, не мога да навлизам във всички спорове по въпроса дали има някаква истина в мнението, че тези писания са създадени за първи път през шести век, или дали е правилно другото мнение, което приписва във всеки случай традиционния елемент на тези писания на много по-ранно време. Всичко това в края на краищата не е важно, но важното е, че философията на Дионисий Ареопагит е била достъпна за мислителите от седми и осми век чак до времето на Тома Аквински и че тези писания навсякъде имат християнски оттенък и съдържат в особена форма това, което вчера определих като плотинизъм, като неоплатонизъм на Плотин. И стана особено важно за християнските мислители на отминалия стар свят и началото на Средновековието до времето на високата

схоластика какво отношение е заел авторът на писанията на Дионисий към възхода на човешката душа, докато тя постигне поглед върху божественото. Този Дионисий обикновено е описван като човек, който е имал два пътя към божественото; и всъщност има два. Единият път изисква следното: ако човек желае да се издигне от външните неща, които го заобикалят в света, до божественото, той трябва да се опита да извлече от всички тези неща техните съвършенства, тяхната природа; той трябва да се опита да се върне към абсолютното съвършенство и трябва да може да даде име на абсолютното съвършенство по такъв начин, че да има съдържание за това божествено съвършенство, което от своя страна може да се разкрие и да доведе до появата на отделните неща на света чрез индивидуализация и диференциация. Така че бих казал, че за Дионисий божествеността е това същество, на което трябва да се дават имена в най-голяма степен, които трябва да бъдат обозначени с най-превъзходните термини, които човек може да намери сред всички съвършенства на света; вземете всички тях, дайте им имена и след това ги приложете към божествеността и тогава ще стигнете до някаква представа за божествеността. Това е един от пътищата, които Дионисий препоръчва.

Другият път е различен. Тук той казва: никога няма да постигнете божествеността, ако ѝ дадете само едно име за целия душевен процес, който използвате, за да намерите съвършенства в нещата и да търсите техните същности, да ги комбинирате, за да приложите цялото към божествеността, всичко това никога не води до това, което човек може да нарече познание за божествеността. Трябва да достигнете състояние, в което сте свободни от всичко, което сте знаели за нещата. Трябва да пречистите съзнанието си напълно от всичко, което сте преживели чрез нещата. Вече не трябва да знаете нищо от това, което светът ви казва. Трябва да забравите всички имена, които сте свикнали да давате на нещата, и да се превърнете в състояние на душата, в което не знаете нищо за целия свят. Ако можете да *преживеете*...това в състоянието на душата ви, тогава изпитвате безименното, което веднага бива погрешно разбрано, ако човек му прикрепи някакво име. Тогава ще познаете Бога, Свръх-Бога в Неговата свръхкрасота. Но имената Свръх-Бог и свръхкрасота вече са обезпокоителни. Те могат само да посочат нещо, което трябва да преживеете като безименно, и как може човек да се справи с герой, който ни дава не една теология, а две теологии, едната положителна, едната отрицателна, едната рационалистична и едната мистична?

Човек, който може да се постави в духовността на времето, от което се е родило християнството, може да го разбере доста добре. Ако човек си представи хода на човешката еволюция дори през първите християнски векове, както правят материалистите днес, всичко подобно на писанията на Ареопагита изглежда повече или по-малко глупост или лудост. В този случай те обикновено просто се отхвърлят. Ако обаче човек може да се постави в преживяването и чувството на това време, тогава осъзнава какво всъщност е искал човек като Ареопагита - в основата си само

за да изрази това, към което са се стремели безброй хора. Защото за тях божествеността е била непознаваемо същество, ако човек е поел само по един път към нея. За него божествеността е била същество, към което трябва да се подходи по рационален път чрез намирането и даването на имена. Но ако човек поеме по този единствен път, той губи пътя. Човек се губи в това, което е сякаш универсално пространство, празно от Бог. И тогава човек не достига до Бога. Но човек трябва да поеме по този път, защото иначе не може да достигне и до Бога. Нещо повече, човек трябва да поеме по още един път, а именно този, който се стреми към безименното. Само по двата пътя божествеността не може да бъде намерена, но като се поемат и по двата, човек намира божествеността в точката, където се пресичат. Не е достатъчно да се спори кой от пътищата е правилният. И двата са правилни, но всеки, поет поотделно, не води до нищо. И двата пътя, когато човешката душа се окаже на кръстопътя, водят до целта. Мога да разбера как някои хора днес, свикнали с това, което се нарича полемика, се отдръпват от това, което е изложено тук относно Ареопагита. Но това, което представям тук, е било живо у онези мъже, които са били водещи духовни личности през първите християнски векове и е продължило традиционно в християнско-философското движение на Запада до времето на Алберт Велики и Тома Аквински. Например, то е било поддържано живо чрез човека, чието име споменах вчера, Скот Еригена, който е живял в двора на Карл Плешиви. Този Скот Еригена силно напомня за това, което казах вчера. Казах ви: никога не съм познавал толкова кротък човек като Винценц Кнауер, историкът на философията. Винценц Кнауер винаги е бил кротък, но започвал да губи самообладание, когато се споменаваха за Плотин или нещо, свързано с него; а Франц Brentano, способният философ, който винаги е бил конвенционален, става доста нетрадиционен и оскърбителен в книгата си *„Философии, които предизвикват смут“* – позовавайки се на Плотин.

Тези, които с цялата си проникателност и способности се насочват повече или по-малко към рационализма, ще се ядосат, когато се изправят пред това, което така да се каже, се излива от Ареопагита, за да намерят последно значимо откровение в този Скот Еригена. В последните години от живота си той е бил бенедиктински приор, но неговите собствени монаси, както разказва легендата - не казвам, че е буквално вярно, но е достатъчно близо - са го измъчвали с карфици, докато не умрял, защото е въвел плотинизма още през девети век. Но идеите му го надживяват и същевременно са продължение на идеите на Ареопагита. Неговите писания горе-долу изчезват до по-късни дни; след което в крайна сметка се появяват отново. През дванадесети век Скот Еригена е обявен за еретик. Но това не е означавало толкова много тогава, колкото е означавало по-късно или днес. Въпреки това Алберт Велики и Тома Аквински са били дълбоко повлияни от идеите

на Скот Еригена. Това е единственото нещо, което трябва да признаем като наследство от минали времена, когато искаме да говорим за същността на томизма. Но има и друго нещо. В плотинизма, който се опитам да ви опиша вчера по отношение на неговата космология, има много важно представяне на човешката природа, което произлиза от материален/свръхматериален възглед. Човек наистина си възвръща уважението към тези неща, ако ги открие отново на фона на духовната наука. Тогава веднага признава следното: казва, че ако чете нещо подобно на Плотин или това, което е достигнало до нас от него, неподготвен, то изглежда доста хаотично и сложно. Но ако човек сам открие съответните истини, неговите възгледи придобиват съвсем особен вид, дори ако методът на тяхното изразяване в онези времена е бил различен от този, който би трябвало да бъде днес. Така човек може да открие у Плотин общ възглед, който бих описал по следния начин: Плотин разглежда човешката природа с нейните физически, психически и духовни характеристики. След това я разглежда от две гледни точки, първо от тази на действието на душата върху тялото. Ако говорех със съвременни термини, бих казал: Плотин казва преди всичко на себе си; ако човек разгледа дете, което расте в света, той вижда как това, което се формира като човешко тяло от духовно-психичното, достига зрялост. За Плотин всичко материално в човека е, ако мога да използвам израз, на който се надявам, че няма да възразите, „изпотпяване“ на духовно-физическото, „кора“ на духовно-психичното. Но след това, когато човек е пораснал до определена точка, духовно-психическите сили престават да имат каквото и да е влияние върху тялото.

Следователно бихме могли да кажем: отначало се занимаваме с такава духовно-психична дейност, че телесната форма се създава или организира от нея. *Човешката организация е продукт на духовно-психичното*. Когато определено състояние на зрялост е достигнато от някоя част от органичната дейност, да кажем например дейността, върху която се използват силите, които по-късно се проявяват като сили на паметта, тогава тези сили, които преди са работили върху тялото, се проявяват в духовно-психична *метаморфоза*. С други думи, онази част от духовно-психическия елемент, която е функционирала материално, сега *се освобождава*, когато работата му е завършена, и се появява като независима единица: огледало на душата, би трябвало да го наречем, ако говорим в смисъла на Плотин. Изключително трудно е с нашите съвременни представи да опишем тези неща. Доближавате се до него, ако мислите по следния начин: осъзнавате, че човешкото същество, след като паметта му е достигнала определен етап на зрялост, има силата да помни. Като малко дете то няма. Къде е тази сила да помни? Първо, то действа в организма и го формира. След това се освобождава като чисто духовно-психична сила и продължава, макар и винаги духовно-психически, да работи върху

организма. След това, *вътре в това огледало на душата*, обитава истинският съд, Азът. В характеристики, в едно изключително образно идейно съдържание, тези възгледи се изработват от това, което е духовно *активно*, и от това, което след това остава и става, така да се каже, *пасивно* спрямо външния свят – така че да поема, подобно на паметта, впечатленията от външния свят и да ги задържа. *Тази двойна работа на душата*, това разделяне на душата на *активна* част, която практически изгражда тялото, и *пасивна* част, произлизаща от по-стар пласт на човешкото развитие и човешкото отношение към света, която е намерила най-добрия си израз у Плотин и след това е била възприета от Августин и неговите наследници, е описана по изключително образен начин.

Този възглед откриваме в аристотелизма, но рационализиран и преведен в по-физически концепции. И Аристотел го е получил от Платон и отново от същите източници като Платон. Но когато четем Аристотел, трябва да кажем: Аристотел се стреми да превърне в абстрактни концепции това, което е открил в старите философии. И така, виждаме в аристотеловата система, която продължава да процъфтява и която е рационалистичната форма на това, което Плотин е казал в другата форма, виждаме в този аристотелизъм, който продължава чак до Алберт и Тома, *рационализиран мистицизъм*, така да се каже, рационализирано описание на духовната тайна на човешкото същество. И Алберт и Тома са наясно с факта, че Аристотел е свел до абстрактни концепции нещо, което другите са имали във видения. И следователно те не стоят в същото отношение към Аристотел, както съвременните философи-филолози, които са развили странни спорове относно две концепции, произхождащи от Аристотел; но тъй като писанията на Аристотел не са оцелели изцяло, ние откриваме и двете концепции в тях, без да виждаме тяхната връзка – което в крайна сметка е факт, който дава основание за различни мнения в много научни спорове. При Аристотел откриваме *две идеи*. Аристотел вижда в човешката природа нещо, което обединява в единство растителния принцип, животинския принцип, низшия човешки принцип, а след това висшия човешки принцип, който Аристотел нарича *nous (ум)*, а схолиастите – интелект. Но Аристотел прави разлика между *nous poieticos (поетичен ум)* и *nous patheticos (патетичен ум)*, между активния и пасивния дух на човека. Изразите вече не са толкова описателни, колкото гръцките; но може да се каже, че Аристотел прави разлика между активния разум, активния дух на човека и пасивния. Какво има предвид той? Не разбираме какво има предвид, освен ако не се върнем към произхода на тези понятия. Точно както другите сили на душата, двете точки на разбирането са активни в друга метаморфоза в изграждането на човешката душа: – разбирането, доколкото е активно ангажирано в изграждането на човека, но все пак разбирането, не като паметта, която приключва в определен момент и след това се освобождава *като* памет, – а действащо през целия живот като разбиране. Това е *nous poieticos*; факторът, който в смисъла на Аристотел, индивидуализирайки се

от вселената, изгражда тялото. Това не е нищо друго освен активната, изграждаща се душа на Плотин. От друга страна, това, което се освобождава, съществуващо само за да приема външния свят и да формира впечатленията от външния свят диалектически, е *pous patheticos* – пасивният интелект – *intellectus possibilis*. Тези неща, представени ни в схоластиката с остра диалектика и прецизна логика, се отнасят до старото наследство. И ние не можем правилно да разберем действието на душите на схоластиците, без да вземем предвид това преплитане на вековни традиции.

Тъй като всичко това е оказало такова влияние върху душите на схоластиците, те са били изправени пред големия въпрос, който обикновено се смята за истински проблем на схоластиката. Във време, когато хората все още са имали визия, която е създала нещо като платонизъм или рационализирана версия на него, като например аристотелизма, във време, когато чувството за индивидуалност все още не е достигнало най-високата си точка, тези проблеми не са могли да съществуват; защото това, което днес наричаме разбиране, това, което наричаме интелект, което произлиза от терминологията на схоластиката, е продукт на отделния човек. Ако всички мислим еднакво, това е само защото всички сме индивидуално устроени еднакво и защото разбирането е свързано с индивида, който е устроен еднакво във всички хора. Вярно е, че доколкото сме различни същества, мислим различно; но това е нюанс на разлика, с който логиката като такава не се занимава. Логическото и диалектичното мислене е продукт на общата човешка, но индивидуално диференцирана организация.

И така, човекът, чувствайки се като индивид, си казва: в човека възникват мислите, чрез които външният свят се представя вътрешно; и тук се събират мислите, които от своя страна трябва да дадат картина на света; там, вътре в човека, възникват, от една страна, представи, които са свързани с отделни неща, с определена книга, да речем, или с определен човек, например Августин. Но след това човек стига до вътрешните преживявания, като сънищата, за които не може веднага да намери такова обективно представяне. Следващата стъпка е преживяването на чисти химери, които той създава за себе си, точно както тук кентавърът и подобни неща са били химери за схоластиката. Но, от друга страна, са понятията и идеите, които всъщност отразяват и двете страни: човечеството, лъвският тип, вълковият тип и т.н.; това са общи понятия, които схоластиците според древния обичай са наричали универсалии. Да, тъй като ситуацията за човечеството беше такава, каквато ви описах вчера, тъй като човек се издигна, така да се каже, до тези универсалии и ги възприе като най-ниската граница на духовния свят, който се разкриваше чрез видение на човечеството, тези универсалии, човечността, животинството, лъвската качулка и т.н., бяха просто средствата, чрез които духовният свят, интелигибилният свят, се разкриваше, и просто преживяването на душата за еманация от свръхестествения свят.

За да се постигне това преживяване, е било необходимо да не се придобие онова чувство за индивидуалност, което по-късно се е развило през вековете, които изброих. Това чувство за индивидуалност е довело до твърдението: ние се издигаме от сетивните неща до границата, където са повече или по-малко абстрактните неща, които обаче все още са в нашия опит – универсалните понятия като човечността, лъвската качулка и т.н. „Схоластиката“ е осъзнала отлично, че не може просто да се каже: това са чисти понятия, чисти разбирания за външния свят: – по-скоро това се е превърнало в проблем за схоластиката, с който тя се е борила. Трябва да създадем такива общи и универсални понятия от нашата индивидуалност. Но когато погледнем към света, нямаме „човечност“, имаме индивидуален човек, не „вълча качулка“, а отделни вълци. Но, от друга страна, не можем да виждаме това, което формулираме като „вълча качулка“ и „агнешка качулка“, само по такъв начин, сякаш в един момент сме формулирали материята като „агнин“, а в друг като „лупина“, и сякаш „агнешка качулка“ и „вълча качулка“ са само вид композиция, а материалът, който е в тези свързани идеи, е единствената реалност: не можем просто да предположим това; защото ако го направим, ще трябва да предположим и това: - Ако затворим вълк в клетка и се погрижим за определен период да яде само агнета, той се изпълва само с агнешка материя; но той не се превръща в агне; материята не го засяга, той си остава вълк. Следователно „вълчата качулка“ в края на краищата не е нещо, което по този начин просто се довежда в контакт с материала, защото материално целият вълк е агне, но той си остава вълк.

Днес навсякъде има проблем, който хората не приемат достатъчно сериозно. Това беше проблем, с който душата в най-голямото си развитие се бореше с всичките си влакна. И този проблем стоеше в пряка връзка с интересите на Църквата. Как е било това, можем да си представим, ако разгледаме следното:

Преди Алберт Велики и Тома Аквински да се появят със своето специално изложение на философията, вече е имало хора, като например Роселин, които са изложили теорията и са вярвали имплицитно в нея, че тези общи понятия, тези универсалии всъщност не са нищо друго освен разбирането на външни индивидуални обекти; те всъщност са само думи и имена. И се е развил номинализъм, който е виждал само думи в общите неща, в универсалиите. Но Роселин е приел номинализма с догматична сериозност и го е приложил към Троицата, казвайки: ако нещо, което е асоциация на идеи, е само дума, тогава Троицата е само дума, а индивидите са единствената реалност - Отец, Син и Свети Дух; тогава само човешкият разум схваща тези Три чрез име. Средновековните църковни деятели са довели тези точки до крайни заключения; на Синода в Соасон Църквата е била принудена да обяви този възглед на Роселин за частичен политеизъм и неговото учение за еретично. По този начин човек е бил в определено трудно положение спрямо номинализма; това е бил догматичен интерес, свързан с философски.

Днес, разбира се, вече не приемаме подобна ситуация за нещо жизненоважно. Но в онези дни тя се е смятала за най-жизненоважна и Тома и Алберт са се борили именно с този въпрос за връзката на универсалните с отделните неща; за тях това е бил върховният проблем. По същество всичко останало е само следствие, тоест следствие, доколкото всичко останало е придобило цвета си от отношението, което са възприели към този проблем. Но това отношение е било повлияно от всички сили, които ви описах, всички сили, които са останали като традиция от Ареопагита, които са останали от Плотин, които са преминали през душата на Августин, през Скот Еригена и много други – всичко това е повлияло на начина на мислене, който сега е разкрит първо у Алберт, а след това, на широкообхватна философска основа, у Тома. И човек е знаел също, че тогава е имало хора, които са гледали отвъд понятията към духовния свят, към интелектуалния свят, към онзи свят, за който томизмът говори като за реалност, в който той вижда нематериалните интелектуални същества, които нарича ангели. Това не са просто абстракции, те са реални същества, но без тела. Именно тези същества Тома поставя в десетата сфера. Той разглежда земята като обградена от сферата на Луната, Меркурий, Венера, Слънцето и така нататък и така стига през осмата и деветата сфера до десетата, която е Емпиреумът. Той си представя всичко това пронизано от интелигенти, а най-близките интелигенти са тези, които сякаш оставят най-ниските си граници да светят върху земята, така че човешката душа да може да се докосне до тях.

Но в тази форма, в която току-що я изразих, форма, по-склонна към плотинизма, тази идея не е резултат от чисто индивидуално чувство, до което схоластиката току-що си беше проправила път, а за Алберт и Тома оставаше *убеждението*, че над абстрактните понятия има откровение на тези абстрактни понятия. И пред тях стоеше въпросът: Каква реалност тогава имат тези абстрактни понятия? Сега Алберт, както и Тома, имаха представа за влиянието на психично-духовното върху физическото тяло и последващата саморефлексия на психично-духовното, когато работата му върху физическото тяло е достатъчно извършена: те имаха представа за всичко това. Те имаха също представа за това в какво се превръща човекът в собствения си индивидуален живот, как се развива от година на година, от десетилетие на десетилетие именно чрез впечатленията, които получава и усвоява от външния свят. Така се роди мисълта, че макар, разбира се, външният свят да е навсякъде около нас, този свят е откровение на нещо свръхсветско, нещо духовно. И докато гледаме света и насочваме вниманието си към отделните минерали, растения и животни, все пак предполагахме, че зад тях се крие откровение от висши духовни светове. И ако погледнем природния свят с логически анализ, с всичко, на което душата ни ни прави способни, с цялата сила на мисълта, която притежаваме, ние стигаме до онези неща, които духовният свят е вложил в природния свят. Но тогава трябва да изясним следното: ние насочваме очите си и всички останали

сетива към този свят и по този начин сме в определена връзка със света. След това се отдалечаваме от него и запазваме, така да се каже, като спомен това, което сме попили от него. Поглеждаме отново назад в паметта; и тогава за първи път ни се явява наистина универсалното, всеобщността на нещата, като човечеството и т.н.; това ни се явява първо във вътрешна концептуална форма. Така че Албертус и Томас казват: ако погледнете назад и ако душата ви отразява своите преживявания от външния свят, тогава в нея са запазени универсалиите. Тогава имате универсалии. От всички човешки същества, които сте срещнали, вие формирате понятието за човечеството. Ако помнете само отделни неща, бихте могли във всеки случай да живеете само в земни имена. Но тъй като не живеете само в земни имена, трябва да преживеете универсалиите. Ето ви *универсалиите post res* - универсалиите, които живеят в душата, след като нещата са били преживени. Докато душата на човек се концентрира върху нещата, нейното съдържание не е същото, както след това, когато ги помни, когато те, така да се каже, са отразени отвътре, а по-скоро той стои в реална връзка с нещата. Той преживява истинската духовност на нещата и ги превежда само във формата на универсалии *post rem*. Албертус и Томас приемат, че в момента, в който човек чрез силата на мисълта си застава в реална връзка с обкръжението си, тоест не само с това, което е „вълк“, защото окото го вижда и ухото го чува, но и защото може да размишлява върху него и да формулира типа „вълк“, в този момент той преживява нещо, което, макар и невидимо *в* обектите, се разбира в мисълта независимо от сетивата. Той преживява *универсалиите in rebus* – универсалиите *в* нещата.

Сега разликата не е съвсем лесна за дефиниране, защото обикновено мислим, че това, което имаме в душата като отражение, е същото и в нещата. Но не е същото в смисъла на Тома Аквински. Това, което човек преживява като идея в душата си и обяснява с разбирането си, е същото нещо, с което преживява реалното и всеобщото. Така че според формата си, всеобщите в нещата са различни от тези след тях, които остават тогава в душата: но вътрешно те са едни и същи. Ето едно от схоластични понятия, които обикновено не се поставят пред душата в цялата ѝ финес. Всеобщите *в* нещата и всеобщите *след* нещата са, що се отнася до *съдържанието*, едни и същи и се различават само *по форма*. Но тогава не бива да забравяме, че това, което е разпределено и индивидуализирано в нещата, сочи от своя страна към това, което вчера описах като присъщо на платинизма и нарекох действително интелигибилен свят: там отново същите съдържания, които са *в* нещата и в човешката душа *след* нещата, са, що се отнася до съдържанието, еднакви, но различни по форма; Те се съдържат в *друга* форма, но с *подобно* съдържание. Това са *universalia ante res*, *преди* нещата. Това са универсалиите, съдържащи се в божествения ум и в ума на божествените слуги - ангелските същества. Така това, което за една предишна епоха е било пряко духовно-сетивно/свръхсетивно виждане, се превръща във виждане, което е било

представено само в сетивни образи, защото това, което човек вижда със свръхсетивните си способности, според Ареопагита, не може дори да бъде назовано, ако човек иска да се занимава с него в истинската му форма: може само да го посочи и да каже: то не е нещо такова, каквото са външните неща. Така това, което е било за зрението на древния и се е явявало като реалност на духовния свят, за схоластиката се е превърнало в нещо, което трябва да се реши от цялата онази острота на мисълта, цялата онази гъвкавост и хубава логика, за която ви говорих днес. *Проблемът, който преди се е решавал чрез виждането, се свежда в сферата на мисълта и разума. Това е същността на томизма, същността на албертиниизма, същността на схоластиката...* То осъзна преди всичко, че в неговата епоха чувството за човешка индивидуалност е достигнало своята кулминация. То вижда преди всичко всички проблеми в тяхната рационална и логическа форма, във формата, в която всъщност мислителят трябва да ги разбере. Схоластиката се бори главно с тази форма на световни проблеми, с тази форма на мислене и по този начин стои в средата на живота на Църквата, който ви осветлих вчера и днес по много начини, макар и само с няколко лъча светлина. Съществува вярата на тринадесети и дванадесети век; тя трябва да се постигне с мислене, с най-фина логика; от другата страна са традиционните *църковни догми, съдържанието на вярата*.

Нека вземем пример за това как мислител като Тома Аквински се отнася и към двете. Тома Аквински пита: Може ли човек да докаже съществуването на Бог чрез логика? Да, може. Той дава цяла поредица от доказателства. Едно от тях е, когато казва: В началото можем да придобием знание само като се обърнем към *универсалията in rebus*, като се вгледаме в нещата. Не можем – това е личният опит на тази епоха – не можем да влезем в духовния свят чрез видение. Можем да влезем в духовния свят само като използваме човешките си сили, ако се наситим с нещата и извлечем от тях това, което можем да наречем *универсалия in rebus*. Тогава можем да направим заключенията си относно *универсалията ante res*. Така той казва: Виждаме света в движение; едно нещо винаги дава движение на друго, защото самото то е в движение. Така че преминаваме от едно нещо в движение към друго и от това към трето нещо в движение. Това не може да продължава безкрайно, защото трябва да стигнем до първодвижител. Но ако това самото беше в движение, би трябвало да преминем към друг двигател. Следователно, накрая трябва да стигнем до неподвижен двигател.

И тук Тома – и Алберт все пак стига до същото заключение – достига до аристотеловия неподвижен двигател, Първопричината. Присъщо на логическото мислене е да разпознава Бог като необходимо Първосъщество, като необходим първи неподвижен двигател. За Троицата няма такъв път на мисълта, който да води до нея. Тя се предава. С човешката мисъл можем да стигнем само до точката на проверка дали Троицата противоречи на смисъла. Откриваме, че не е, но не можем

да го докажем, трябва да го вярваме, трябва да го приемем като съдържание, до което неподпомогнатият човешки интелект не може да се издигне.

Това е отношението на схоластиката към въпроса, който тогава е бил толкова важен: Докъде може да стигне неподпомогнатият човешки интелект? И с течение на времето тя се е въвлякла по съвсем особен начин в този дълбок проблем. Защото, виждате ли, други мислители са отишли преди това. Те са предположили нещо очевидно съвсем абсурдно, те са казали: възможно е нещо да е вярно теологично и лъжливо философски. Човек би могъл да каже директно: възможно е нещата да бъдат предадени като догма, като например Троицата; но ако човек размишлява върху същия въпрос, стига до обратен резултат. Със сигурност е възможно разумът да доведе до други последици, освен тези, до които води съдържанието на вярата. И това беше така, това беше другото нещо, пред което е изправена схоластиката - доктрината за *двойната истина*, и именно върху това двамата мислители Алберт и Тома са поставили специален акцент, да приведат вярата и разума в хармония, да не търсят противоречие между рационалната мисъл - поне до определен момент - и вярата. В онези дни това беше радикализъм, защото мнозинството от водещите църковни власти се придържаха към доктрината за двойната истина, а именно, че човекът, от една страна, трябва да мисли рационално, съдържанието на мисълта му трябва да бъде в една форма, а вярата може да му го даде в друга форма и тези две форми той трябваше да запази.

Вярвам, че можем да добием представа за историческото развитие, ако вземем предвид факта, че хората отпреди толкова малко векове, като тези, за които говорим днес, са обгърнати от подобни проблеми с цялата си душа. Защото тези неща все още отекват и в нашето време. Все още живеем с тези проблеми. Как да го направим, ще обсъдим утре. Днес исках да опиша същността на томизма, какъвто е бил по онова време.

И така, виждате, че основният проблем пред Алберт и Тома е бил следният: *Какво е отношението на съдържанието на човешкия разум към това на човешката вяра?* Как може това, което Църквата предписва за вярване, първо да бъде разбрано и второ, да бъде защитено от това, което му противоречи? С това хора като Алберт и Тома са имали много работа, защото движението, което описах, не е било единственото в Европа; имаше всякакви други. С разпространението на исляма и арабите други вероизповедания се усещат в Европа и нещо от това вероизповедание, което вчера нарекох манихейско, е останало по целия континент. Но е имало и например това, което познаваме като „Представяне“ чрез доктрината на Авероес от дванадесети век, който казва: Продуктът на чистия интелект на човека принадлежи не специално на него, а на цялото човечество. Авероес казва: Ние нямаме всеки ум; всеки от нас има тяло, но не всеки има ум. А има свое собствено тяло, но умът му е същият, какъвто има Б и В. Можем да кажем: Авероес вижда човечеството като с един-единствен интелект, един-единствен ум; всички индивиди са слети в него. Там те

живеят, така да се каже, с главата. Когато умрат, тялото се откъсва от този универсален ум. Няма безсмъртие в смисъл на индивидуално продължение след смъртта. Това, което продължава, е универсалният ум, това, което е общо за всички хора.

За Тома проблемът бил, че трябвало да се съобразява с *универсалността* на ума, но трябвало да заеме гледната точка, че универсалният ум не е толкова тясно свързан с универсалната памет в отделни същества, а по-скоро през живота с активните сили на телесната организация; и *толкова* обединен, образувайки такова единство, че всичко, което действа в човека като формиращите растителни и животински сили, като силата на паметта, е привлечено, така да се каже, през живота от универсалния ум и разположение. Така Тома си го представя, че човекът привлича индивида чрез универсалното и след това привлича в духовния свят това, което неговото универсално е привлякло; така че да го вземе там със себе си. Виждате, че не може да има предсъществуване за Алберт Велики и Тома, въпреки че може да има следсъществуване. В края на краищата това е било същото и за Аристотел и в това отношение аристотелизмът е продължен и при тези мислители.

По този начин големите логически въпроси на универсалиите се свързват с въпросите, които засягат световната съдба на всеки индивид. И дори ако ви опиша Космологията на Тома Аквински и естествената история на Алберт, която е изключително широкообхватна, обхващаща почти всички области и в безброй томове, вие навсякъде бихте видели влиянието на това, което нарекох обща логическа природа на албертиниизма и томизма. И тази логическа природа се състоеше в следното: с нашия разум – това, което тогава се наричаше Интелект – не можем да достигнем всички висоти; до определен момент можем да достигнем всичко чрез логическа проникателност и диалектика, но след това трябва да навлезем в областта на вярата. Така, както го описах, тези две неща стоят лице в лице, без да си противоречат: *Това, което разбираме с нашия разум*, и *това, което се разкрива чрез вярата, могат да съществуват едно до друго*.

Какво всъщност означава това? Вярвам, че можем да подходим към този въпрос от много различни страни. Какво имаме тук исторически като същност на албертиниизма и на томизма? Наистина характерно за Тома и важно е, че докато той напруга разума, за да докаже съществуването на Бог, той трябва да добави едновременно с това, че човек стига до картина на Бог, както е бил правилно представен в Стария завет като Яхве. Тоест, когато Тома се отклонява от пътищата на разума, отворени за индивидуалната човешка душа, той стига до онзи единен Бог, когото Старият завет нарича Яхве-Бог. Ако човек иска да стигне до *Христос*, той трябва да премине към вярата; индивидуалният духовен опит на човешката душа не е достатъчен, за да Го достигне.

В аргументите, с които схоластиката трябваше да се изправи (духът на епохата го изискваше), в тези теории за двойната истина – че едно нещо може да бъде

теологично вярно и философски невярно – все пак се криеше нещо по-дълбоко; нещо, което може би не би могло да се види в епоха, в която рационализмът и логиката бяха навсякъде стремеж на човечеството. А то беше следното: онези, които говореха за тази двойна истина, не бяха на мнение, че това, което е теологично разкрито, и това, което трябва да бъде достигнато чрез разума, в крайна сметка са две неща, но *засега* това са две истини и че човекът достига до тези две истини, защото до най-съкровената част на душата си е споделил вярата. В основата на душата до времето на Алберт и Тома сякаш тече този въпрос: Не сме ли приели първородния грях в нашето мислене, в това, което виждаме като разум в себе си? Не е ли точно защото разумът е отпаднал от своята духовност, че ни заблуждава с фалшива истина за истинската истина? Само ако Христос влезе в нашия разум или в нещо друго, което той преобразява и развива по-нататък, тогава той се привежда в хармония с онази истина, която е съдържанието на вярата.

Греховността *на разума* е била, по някакъв начин, отговорна за това мислителите преди Алберт и Тома да говорят за две истини. Те искали да приемат сериозно доктрината за първородния грях и изкуплението чрез Христос. Но те не имали мисловната сила и логиката за това, въпреки че били сериозни. Те си задавали въпроса: *Как Христос изкупва в нас истината на разума, която противоречи на разкритата духовна истина?* Как да станем християни изцяло и изцяло? Защото нашият разум вече е опорочен от първородния грях и следователно противоречи на чистата истина на вярата.

И ето че се появили Алберт и Тома, и на тях им се стори преди всичко погрешно, че ако се потопим чисто логически в *универсалиите in rebus* и ако приемем реалността в нещата, трябва да се впуснем в греховност по света. Невъзможно е обикновеният разум да бъде грешен. В този схоластичен въпрос се крие всъщност въпросът за христологията. И въпросът, на който схоластиката не можеше да отговори, беше: *Как Христос навлиза в човешката мисъл?* Как човешката мисъл е пропита с Христос? Как Христос води човешката мисъл нагоре в онези сфери, където тя може да се слее с духовно съдържание на вярата? Тези неща бяха истинската движеща сила в душите на схоластиците. Следователно, преди всичко е важно, въпреки че схоластиката е притежавала най-съвършената логическа техника, да не се вземат резултатите, а да се погледне през отговора на въпроса; да игнорираме постиженията на хората от дванадесети и тринадесети век и да разгледаме големите проблеми, които тогава бяха поставени. Те все още не бяха достатъчно далеч, за да могат да приложат изкуплението на човека от първородния грях към човешката мисъл. Следователно, Алберт и Тома е трябвало да откажат на разума правото да изкачи стъпалата, които биха им позволили да влязат в самия духовен свят. А схоластиката оставя след себе си въпроса: *Как може човешката мисъл да се развие нагоре до възглед за духовния свят?* Най-важният резултат от схоластиката е дори въпрос, а не нейното съществуващо съдържание. Това е въпросът: Как човек

пренася христологията в мисълта? *Как мисълта се прави христоподобна?* В момента, когато Тома Аквински умира през 1274 г., този въпрос, исторически погледнато, е изправен пред света. До този момент той е успявал да стигне само до този въпрос. Какво ще стане с него, засега може да се посочи само като се каже: човек прониква до определена точка в духовната природа на нещата, но след тази точка идва вярата. И двете не трябва да си противоречат; те трябва да бъдат в хармония. Но обикновеният разум не може сам по себе си да проумее съдържанието на най-висшите неща, като например Троицата, възплъщението на Христос в човека Исус и т.н. Разумът може да проумее само дотолкова, доколкото да каже: светът е могъл да бъде създаден във Времето, но е могъл да съществува и от вечността. Но откровението казва, че е създаден във Времето и ако попитате отново Разума, ще намерите основанията да мислите, че сътворението във Времето е рационалният и по-мъдрият отговор.

Така схоластикът заема своето място за всички векове. Повече отколкото някой си мисли, днес в науката, в целия обществен живот на днешния ден, е оцеляло това, което ни е оставила схоластиката, макар и в определена форма. Колко жива е все още схоластиката в душите ни и какво отношение трябва да заеме човекът днес към нея, ще говорим утре.

III. Томизмът в наши дни

Вчера, в края на нашето разглеждане на схоластиката, се опитах да покажа как в един поток на мисълта най-важните неща са *проблемите*, които са се представяли по съвсем определен начин пред човешката душа и които, когато се замислите, всъщност всички са кулминирали в желанието за знание: Как човек постига знанието, което е съществено за неговия живот, и как това знание се свързва с това, което по онова време е управлявало нравите на хората в социален аспект? Как знанието, което може да бъде придобито, се свързва със съдържанието на вярата на християнската църква на Запад? Войнствените схоласти трябваше да се справят преди всичко с *човешката индивидуалност*, която, както видяхме, се проявяваше все повече и повече, но която вече не беше в състояние да изведе опита на знанието до точката на реално, конкретно, духовно съдържание, каквото все още трептеше с течение на времето от оцелялото от неоплатонизма, от Ареопагита, от Скот Еригена. Посочих също, че импулсите, задвижени от схоластиката, все още продължаваха по определен начин. Те продължиха, така че човек може да каже: Самите проблеми са големи и начинът, по който бяха предложени (видяхме това вчера), имаше голямо влияние в продължение на дълго време. И всъщност – и това ще бъде именно предметът на днешното ни изследване – влиянието на тогавашния най-голям проблем – отношението на хората към сетивната и духовната реалност – все още се усеща, дори и в съвсем различна форма, дори и да не е винаги очевидно и дори и днес да приема форма, напълно противоположна на схоластиката. Неговото влияние все още е живо. То все още е налице до голяма степен в духовните дейности на днешния ден, но отчетливо променено от работата на важни хора междувременно върху европейската тенденция на човешко развитие във философската сфера. Веднага виждаме, ако преминем от Тома Аквински към францисканския монах, който вероятно произхожда от Ирландия и в началото на четиринадесети век е преподавал в Париж и Кьолн, Дунс Скот, веднага виждаме, когато стигнем до него, как проблемът, така да се каже, е станал твърде голям дори за цялата прекрасна, интензивна техника на мислене, оцеляла от епохата на истинското майсторство в техниката на мислене - епохата на схоластиката. Въпросът, пред който отново е изправен Дунс Скот, е следният: *Как психическата част на човека живее във физическия организъм на човека?* Възгледът на Тома Аквински все още е бил - както обясних вчера - че той разглежда психичното като действащо във физическото. Когато чрез зачеването и раждането човек навлиза във физическото съществуване, той е снабден чрез физическото си наследство само с вегетативните сили, с всички минерални сили и с тези на физическото разбиране; но че без предварително съществуване истинският интелект, активният интелект, това, което Аристотел нарича „*nous poieticos*“ (*ум на поетиците*), навлиза в човека. Но, както го вижда Тома, този *nous poieticos* сякаш поглъща целия психичен

елемент, вегетативно-психическия и животинско-психическия и се налага върху телесността, за да го транспонира в неговата цялост – и след това да съчетае вечния живот с това, което е спечелил от човешкото тяло, в което самият той е влязъл, макар и без предварително съществуване, от вечни висоти. Дънс Скот не може да повярва, че подобно поглъщане на цялата динамична система на човешкото същество се осъществява чрез активното разбиране. Той може само да си представи, че човешката телесна структура съществува като нещо завършено; че вегетативните и животинските принципи остават през целия живот в известна независимост и се отхвърлят със смъртта и че всъщност само *духовният принцип*, *intellectus agens*, навлиза в безсмъртието. Също толкова малко може да си представи идеята, с която Тома Аквински си е играл: проникването на цялото тяло с човешкия-психическо-духовен елемент*. Скот може да си го представи толкова малко, колкото и неговият ученик Уилям от Окам, който умира в Мюнхен през XIV век, като най-важното за него е, че се завръща към номинализма. За Скот човешкото разбиране се е превърнало в нещо абстрактно, нещо, което вече не представлява духовния свят, а се постига чрез размисъл, чрез наблюдение на сетивата. Той вече не можел да си представи, че Реалността е продукт само на универсалиите, на идеите. Той отново се връща към номинализма и се връща към възгледа, че това, което се установява в човека като идеи, като общи понятия, се зачева само от физическия свят около него и че всъщност е само нещо, което живее в човешкия дух – бих казал – за удобно разбиране на съществуването – като Име, като думи. Накратко, той отново се връща към номинализма.

Това е наистина важен факт, защото виждаме: Номинализмът, както го обяснява например Роселин – и в неговия случай самата Троица се разпада на парчета заради неговия номинализъм – е прекъснат само от интензивната мисловна дейност на Алберт Велики, Тома Аквински и други, и след това Европа скоро отново се връща към номинализма, който всъщност е неспособността на човешката индивидуалност, вечно бореща се да се издига все по-високо и по-високо, за да разбере като духовна реалност нещо, което присъства в нейния дух под формата на *идеи*; следователно да го разбере като нещо, което живее *в човека* и по определен начин и *в нещата*. Идеите, от реалности, отново се превръщат в Имена, просто в празни абстракции.

Виждате трудностите, с които европейската мисъл се е сблъсквала във все по-голяма степен, когато е отворила пътя към познанието. Защото в дългосрочен план ние, човешките същества, *трябва* да придобиваме знания чрез *идеи* – във всеки случай, в първите етапи на познанието сме длъжни да използваме идеи. Големият въпрос винаги трябва да изниква отново: *Как идеите ни позволяват да постигнем реалността*? Но по същество отговорът става невъзможен, ако идеите ни се явяват просто като имена без реалност. И тези идеи, които в Древна Гърция, или поне в посветената Гърция, са били последната демонстрация, слизаща отгоре, на *реален*

духовен свят, тези идеи са ставали все по-абстрактни за европейското съзнание. И този процес на абстрахиране, на превръщането на идеите в думи, виждаме непрекъснато да се увеличава, докато проследяваме по-нататъшното развитие на западната мисъл. По-късно се открояват отделни личности, например Лайбниц, който всъщност не засяга въпроса дали идеите водят до знание. Той все още притежава традиционна гледна точка и приписва всичко на отделни световни монади, които са наистина духовни. Лайбниц се извисява над останалите, защото има смелостта да изложи света като духовен. Да, светът е духовен; той се състои от множество духовни същества. Но бих могъл да кажа, че това конкретно нещо, което в една предишна епоха, с, вярно е, по-отличително познание, все още неосветено от такава логика, каквато е имала схоластиката, което освен това е означавало в такава епоха *диференцирани духовни индивиди*, за Лайбниц е било поредица от градуирани духовни точки, *монадите*. Индивидуалността е запазена, но само под формата на монадите, под формата, така да се каже, на духовна, неделима, елементарна точка. Ако изключим Лайбниц, виждаме в целия Запад интензивна борба за сигурност относно произхода на съществуването, но в същото време неспособност навсякъде наистина да се реши проблемът на номинализма. Това се среща особено у мислителя, който с право е поставен в началото на новата философия, у мислителя Декарт, живял в началото или през първата половина на XVII век. Навсякъде в историята на философията научаваме основата на картезианската философия в изречението: *Cogito ergo sum*; *Мисля, следователно съществувам*. В това изречение има нещо от усилията на Августин. Защото Августин се бори с това съмнение, за което говорих в първата лекция, когато казва: Мога да се съмнявам във всичко, но фактът на съмнението остава и аз живея все едно, докато се съмнявам. Мога да се съмнявам в съществуването на конкретни неща около мен, мога да се съмнявам в съществуването на Бог, на облаци и звезди, но не и в съществуването на съмнението в мен. Не мога да се съмнявам в това, което се случва в душата ми. Има нещо сигурно, определена отправна точка, за която трябва да се хванем. Декарт отново подхваща тази мисъл – Мисля, следователно съществувам. В такива неща човек, разбира се, е изложен на сериозни недоразумения, ако трябва да противопостави нещо просто на нещо исторически признато. Но е необходимо. Декарт и много от неговите последователи – а в това отношение той е имал безброй последователи – разглеждат идеята: ако имам мисловно съдържание в някое съзнание, ако мисля, не мога да преодолеем факта, че мисля. Следователно аз съществувам, следователно съществуването ми е осигурено чрез моето мислене. Корените ми са, така да се каже, в световното съществуване, тъй като съм осигурил съществуването си чрез мисълта си. Така че съвременната философия наистина започва като интелектуализъм, като рационализъм, като нещо, което иска да използва мисълта като свой инструмент, и до тази степен е само ехо

на схоластиката, която толкова енергично е предприела обратата към интелектуализма.

Две неща наблюдаваме за Декарт. Първо, необходимо е простото възражение: Дали моето съществуване наистина се установява от факта, че мисля? Целият сън доказва обратното. Всяка сутрин, когато се събудим, знаем, че трябва да сме съществували от предната вечер до сутринта, но не сме мислили. Така че изречението: Мисля, следователно съществувам – *cogito ergo sum* – е опровергано по този прост начин. Този прост факт, който е, бих казал, един вид Колумбово яйце, трябва да бъде противопоставен на това известно изречение, което е постигнало необичаен успех. Това е едно нещо, което може да се каже за Декарт. Другото е въпросът: Каква е истинската цел на всичките му философски усилия? То вече не е насочено към поглед върху живота или към получаване на космическа тайна за съзнанието, то е насочено към нещо изцяло интелектуалистично и свързано с мисълта. То е насочено към въпроса: Как да придобия сигурност? Как да преодолее съмнението? Как да разбере, че нещата съществуват и че аз самият съществувам? Това вече не е материален въпрос, въпрос, свързан с непрекъснатите резултати от наблюдението на света, а по-скоро въпрос, който се отнася до сигурността на знанието. Този въпрос произтича от номинализма на схоластиците, който само Алберт и Тома потиснаха за известно време, но който след тях се появи отново. И така, тези хора могат само да дадат име на това, което е скрито в душите им, за да намерят някъде в тях точка, от която да си създадат не картина или концепция за света, а сигурността, че не всичко е измама и неистина; че когато човек погледне навън към света, той вижда реалност, а когато погледне навътре към душата, той също вижда реалност. Във всичко това ясно се забелязва това, което посочих вчера в заключение, а именно, че човешката индивидуалност е стигнала до интелектуализма, но все още не е усетила проблема с Христос. Проблемът с Христос се появява за Августин, защото той все още гледа на цялото човечество. Христос започва да изгрява в човешката душа, да изгрява, бих казал, върху християнските мистици от Средновековието; но той не проличава ясно за онези, които са се опитвали да го намерят чрез мисълта, която е толкова необходима за индивидуалността – или чрез това, което тази мисъл би произвела. Този процес на мислене, такъв, какъвто произлиза от човешката душа в първоначалното ѝ състояние, е такъв, че отхвърля точно това, което е трябвало да бъде християнската идея за най-съкровенията част на човека; той отхвърля трансформацията, вътрешната метаморфоза; той отказва да заеме отношението към живота на познанието, в което човек би казал: да, аз мисля и мисля преди всичко за себе си и за света. Но този вид мислене е все още много неразвито. Тази мисъл е, така да се каже, видът, който съществува след грехопадението. Тя трябва да се издигне над себе си. Тя трябва да се трансформира и да се издигне в по-висша сфера. Всъщност тази необходимост само веднъж е проблясвала ясно у един велик мислител, и това е

у Спиноза, последовател на Декарт. Спиноза наистина е направил дълбоко впечатление на хора като Хердер и Гьоте с основание. Защото Спиноза, макар че все още е напълно погребан очевидно в интелектуализма, който е оцелял или е оцелял в друга форма от схолиастите, все още разбира този интелектуализъм по такъв начин, че човекът може най-накрая да стигне до истината – която за Спиноза в крайна сметка е вид интуиция – като трансформира интелектуалния, вътрешния, мислещия, душевния живот, а не като се задоволява с ежедневието или обикновения научен живот. И така Спиноза стига дотам, че да си каже: *Тази мисъл се попълва с духовно съдържание чрез развитието на самата мисъл*. Духовният свят, който научихме да познаваме в плотинизма, сякаш отстъпва отново на мисълта, ако тази мисъл е склонна да противоречи на духа. *Духът попълва мисълта като интуиция*. И аз смятам за много интересно, че ето какво казва Спиноза: Ако разгледаме съществуването на света, как той продължава да се развива в най-висшата си субстанция, в духа, как след това получаваме този дух в душата, като се издигаме чрез мисълта до интуицията, като биваме толкова интелектуалистични, че можем да доказваме нещата толкова сигурно, колкото математиката, но в доказателството едновременно развиваме себе си и продължаваме да се издигаме, за да може духът да ни посрещне, ако можем да се издигнем до тази висота, тогава от този ъгъл на зрение можем да разберем историческия процес на това, което стои зад еволюцията на човечеството. И е забележително, че следното изречение се откроява от писанията на евреина Спиноза: Най-висшето откровение на божествената субстанция е дадено в Христос. В Христос интуицията се е превърнала в Теофания, възплъщение на Бога, и следователно гласът на Христос е наистина гласът на Бога и пътят към спасението. С други думи, евреинът Спиноза стига до заключението, че човек може да се развие чрез своя интелектуализъм така, че духът да слезе при него. Ако тогава той е в състояние да се отдаде на мистерията на Голгота, тогава изпълването с духа става не само интуиция, тоест появата на духа чрез мисълта, но интуицията се променя в Теофания, в появата на самия Бог. Човекът е на духовния път към Бога. Може да се каже, че Спиноза не е бил съдържан относно това, което внезапно е осъзнал, както показва този израз. Но това изпълва това, което той е открил по този начин от еволюцията на човечеството, с един вид мелодия, един вид подтекст на звука, то завършва неговата *Етика*. И отново е възприета от чувствителен човек. Можем да осъзнаем, че за някой, който със сигурност би могъл да чете между редовете на тази *Етика*, който би могъл да усети в собственото си сърце сърцето, което живее в тази *Етика*, накратко, че за Гьоте тази книга на Спиноза се е превърнала в стандарт. Тези неща не бива да се разглеждат толкова чисто абстрактно, както обикновено се прави в историята на философията. Те трябва да се разглеждат от човешка гледна точка и трябва да се вгледаме в искрата на спинозизма, която е проникнала в душата на Гьоте. Но всъщност това, което може да се прочете между редовете на Спиноза, не се е

превърнало в доминираща сила. Важното стана неспособността да се измъкне от номинализма. И номинализмът след това става такъв, че може да се каже: Човекът все повече се заплита в мисълта: Аз живея в нещо, което външният свят не може да разбере, нещо, което не може да ме остави да потъна във външния свят и да поеме върху себе си нещо от неговата природа. И така, това чувство, че човек е толкова изолиран, че не може да се откъсне от себе си и да получи нещо от външния свят, се среща още у Лок през XVII век. Формулата на Лок е била: Това, което наблюдаваме като цветове, като тонове във външния свят, вече не е нещо, което ни води към реалността; то е само ефектът на външния свят върху сетивата ни; то е нещо, в което самите ние сме обгърнати, в собствената си субективност. Това е едната страна на въпроса.

Другата страна се вижда в умове като този на Франсис Бейкън през XVI и XVII век, където номинализмът се превръща в толкова проникваща философия, че го кара да каже: човек трябва да се отърве от фалшивата вяра на човека в реалност, която всъщност е само име. Имаме реалност само когато гледаме към света на сетивата, които единствени ни доставят реалности чрез емпирично познание. Наред с тях, реалностите, върху които Албертус и Томас са изградили своята теория за рационалното познание, вече не играят истински научна роля. При Бейкън духовният свят, така да се каже, се е изпарил в нещо, което вече не може да извира от най-съкровено сърце на човека със сигурността и безопасността на науката. Духовният свят става предмет на вярата, която не може да бъде докосната от това, което се нарича знание и учене. Напротив, знанието може да се спечели само чрез външно наблюдение и чрез експеримент, който в края на краищата е само по-духовен вид външно наблюдение.

И така продължава до Хюм, през осемнадесети век, за когото връзката между причина и следствие се превръща в нещо, което живее само в човешката субективност, което хората приписват на нещата от някакъв външен навик. Виждаме, че номинализмът, наследникът на схоластиката, тежи на човечеството като планина. Кой е най-важният белег на това развитие?

Най-важният знак със сигурност е това, че схоластиката стои там със своята твърда логика, че възниква във време, когато сумата на разума трябва да бъде отделена от сумата на истината относно духовния свят. Проблемът на схоластика е бил, от една страна, да изследва тази сума на истината относно духовния свят, която, разбира се, му е била предадена чрез вярата и откровението на Църквата. От друга страна, той е трябвало да изследва възможните резултати от собственото човешко познание на човека. Гледната точка на схоластиките първоначално е пренебрегвала промяната на фронта, която ходът на времето и нищо друго е направило необходима. Когато Тома и Алберт е трябвало да развият своите философии, все още не е имало научен поглед върху света. Няма Галилей, Джордано Бруно, Коперник или Кеплер; силите на човешкото разбиране все още не са били насочени към външната

природа. По това време не е имало причина за спор между това, което човешкият разум може да открие от дълбините на душата, и това, което може да се научи от външния емпиричен сетивен свят. Въпросът беше само между резултатите от рационалната мисъл и духовните истини, предадени от Църквата на хора, които вече не можеха да се издигнат чрез индивидуално развитие до тази мъдрост в нейната реалност, а я виждаха във формата, предадена от Църквата, просто като традиция, като Писание и т.н. Не възниква ли сега наистина въпросът: Каква е връзката между рационализма, развит от Алберт и Тома в тяхната теория на познанието, и учението за естественонаучния възглед за света? Можем да кажем, че отсега нататък борбата беше нерешителна до осемнадесети век.

И тук откриваме нещо много забележително. Когато погледнем назад към тринадесети век и видим как Албертус и Тома водят човечеството през границите на рационалното познание, за разлика от вярата и откровението, виждаме как те показват стъпка по стъпка, че откровението отстъпва само на определена част от рационалното човешко познание и остава извън това познание, вечна загадка. Можем да преброим тези загадки – Въплъщението – изпълването с Духа при Тайнствата и т.н. – които се намират от другата страна на човешкото познание. Според тях човекът стои от едната страна, обграден сякаш от границите на знанието и неспособен да погледне в духовния свят. Това е ситуацията през тринадесети век. А сега нека да погледнем към деветнадесети век. Виждаме забележителен факт: през седемдесетте години на миналия век, на известна конференция на естествените учени в Лайпциг, Дюбоа-Реймон изнася впечатляващото си слово за границите на Природознанието и скоро след това за седемте световни загадки. В какво се е превърнал проблемът сега? Ето го човекът, ето го границата на познанието; но отвъд границата се намира материалният свят, атомите, всичко, за което Дюбоа-Реймон казва: Ние не знаем какво е това, което се движи в пространството като материал. А от тази страна се намира това, което се е развило в човешката душа. Дори ако, в сравнение с внушителното произведение, което блести като схоластика от Средновековието, този принос на Дюбоа-Реймон, който откриваме през седемдесетте години, е дреболия, все пак той е истинската антитеза: там е търсенето на загадките на духовния свят, тук е търсенето на загадките на материалния свят; тук е разделителната линия между човешки същества и атоми, там е между човешки същества и ангели и Бог. Трябва да разгледаме тази празнина във времето, ако искаме да видим всичко това, което възниква като следствие, непосредствено или отдалечено, от схоластиката. От тази схоластика се ражда Кантовата философия, като нещо важно в най-добрия случай за историята на периода. Тази философия, повлияна от Хюм, все още има влияние върху философите и до днес, тъй като след частичния ѝ упадък, германците през шейсетте години на миналия век отидоха с вика: „Обратно към Кант!“. И оттогава са

публикувани безброй книги за Кант и са се появили независими кантианци като Фолкелт, Коен и др. – може да се спомене цяла плеяда.

Днес, разбира се, можем да дадем само бегло описание на Кант; трябва само да посочим какво е важно в него за нас. Не мисля, че някой, който наистина изучава Кант, може да го открие по друг начин, освен такъв, какъвто се опитам да го изобразя в малката си статия „ *Истина и знание* “. В края на шейсетте и началото на седемдесетте години на осемнадесети век проблемът на Кант не е проблемът за съдържанието на световната философия в пълна сила, не нещо, което би могло да му се яви в определени форми, образи, понятия и идеи относно обектите, а по-скоро неговият проблем е формалният въпрос за познанието: *Как да постигнем сигурност относно нещо във външния свят, относно съществуването на нещо?* Кант е по-загрижен за сигурността на знанието, отколкото за каквото и да е съдържание на знанието. Това със сигурност се усеща в неговия „ *Критик* “. Прочетете неговия „ *Критик на чистия разум* “, неговия „ *Критик на практическия разум* “ и вижте как, след главата за пространството и времето, която е в известен смисъл класическа, стигате до категориите, изброени изцяло педантично, само, можем да кажем, за да придадат на цялото известна пълнота. Всъщност представянето на този „ *Критик на чистия разум* “ няма плавността на някой, който пише изречение след изречение с кръвта на сърцето си.

За Кант въпросът какво е отношението на това, което наричаме понятия, на това, което всъщност е цялото съдържание на знанието, към външна реалност, е много по-важен от самото съдържание на това знание. Съдържанието той сглобява, така да се каже, от всичко философско, което е наследил. Той създава схеми и системи. Но навсякъде изниква въпросът: Как човек получава сигурност, видът сигурност, който получава в математиката? И той получава такава сигурност по начин, който всъщност не е нищо друго освен номинализъм, променен, вярно е, и необичайно скрит и прикрит – номинализъм, който е разтегнат, за да включи формите на материалната природа, пространството и времето, както и универсалните идеи. Той казва: това конкретно нещо, което развиваме в душата си като съдържание на знанието, няма нищо общо с нищо, което извличаме от нещата. Ние просто го караме да покрива нещата. Ние извличаме цялата форма на нашето знание от себе си. Ако кажем, че събитие А е свързано със събитие Б чрез принципа на причинно-следствената връзка, този принцип е само в нас самите. Ние го караме да покрива А и Б, двете преживявания.

Ние прилагаме причинно-следствената връзка към нещата. С други думи, колкото и парадоксално да звучи – макар че е парадоксално само исторически предвид огромната последователност на философията на Кант – ще трябва да кажем: Кант търси принципа на сигурността, като отрича, че извличаме съдържанието на

знанието си от нещата и приема, че го извличаме от себе си и след това го прилагаме към нещата. Това означава – и ето парадоксът – имаме истина, защото сами я създаваме, имаме субективна истина, защото сами я произвеждаме. И ние сме тези, които внушават истина в нещата. Ето ви крайното следствие от номинализма. Схоластиката се бори с универсалиите, с въпроса: Каква форма на съществуване имат идеите, които имаме в себе си, във външния свят? Тя не можа да стигне до реално решение на проблема, което би било напълно задоволително. Кант казва: Добре. Идеите са просто имена. Ние ги формираме само в себе си, но ги виждаме като имена, които покриват нещата; чрез което те се превръщат в реалност. Може би те далеч не са реалност, но аз налагам „името“ на преживяването и го правя реалност, защото преживяването трябва да бъде такова, каквото аз определям, като му прилагам „име“.

По този начин кантианството е в известен смисъл разширение на номинализма, в известен смисъл най-крайната точка и в известен смисъл крайният крах на западната философия, пълният фалит на човека по отношение на търсенето му на истина, отчаянието, че човек може по някакъв начин да научи истина от нещата. Оттук идва и поговорката: Истината може да съществува в нещата само ако ние самите я внушим в тях. Кант е разрушил всякаква обективност и всякаква възможност на човека да стигне до истината в нещата. Той е разрушил всяко възможно познание, всяко възможно търсене на истина, защото истината не може да съществува само субективно.

Това, дами и господа, е следствие от схоластиката, защото тя не можеше да се примири с другата страна, където се появяваше друга граница, която трябваше да бъде прекрачена. Точно защото настъпи епохата на естествените науки, към която схоластиката не се адаптира, на сцената се появи кантианството, което всъщност завърши като субективност, а след това от субективността, в която унищожи всяко знание, поникнаха така наречените постулати - *Свобода* , *Безсмъртие* и *Идеята за Бога* . Ние сме *призвани* да вършим добро, да се подчиняваме на категоричния императив и затова *трябва* да можем. Тоест, трябва да бъдем свободни, но тъй като живеем тук, във физическото тяло, не можем да бъдем. Не постигаме съвършенство, за да можем да изпълняваме категоричния императив, докато не се освободим от тялото. Следователно, трябва да има безсмъртие. Но дори тогава не можем да го осъзнаем като човешки същества. Всичко, с което се занимаваме в света, ако правим това, което трябва, може да бъде регулирано само от Божество.

Следователно, трябва да има Божество. Три постулата на вярата, чийто източник в Реалността е невъзможно да се знае – такава е степента на Кантовата сигурност, според собствените му думи: Трябваше да унищожи знанието, за да направи място за вярата. И Кант сега не прави място за съдържание на вярата в смисъла на Тома Аквински, за традиционно съдържание на вярата, а за абстрактно: Свобода,

Безсмъртие и Идея за Бога; за съдържание на вярата, извлечено от човешкия индивид, диктуващо истината, тоест нейната привидност.

Така Кант става изпълнител на номинализма. Той е философът, който наистина отрича на човека всичко, което би могъл да има, което би му позволило да стигне до какъвто и да е вид Реалност. Това обяснява бързата реакция срещу Кант, която например Фихте, след това Шелинг, а след това Хегел, и други мислители от деветнадесети век, създават. Достатъчно е само да погледнете Фихте и да видите как той е бил необходимо подтикнат към преживяване на душата, което става все по-интензивно и, може да се каже, все по-мистично, за да се измъкне от кантианството. Фихте дори не е можел да повярва, че Кант е могъл да има предвид това, което се съдържа в „*Критиката на Кант*“. В началото той вярвал, с известна философска наивност, че е направил само крайното заключение на Кантовата философия. Неговата идея е била, че ако не се направят „крайните заключения“, ще трябва да се вярва, че тази философия е била сглобена по един невероятен начин, със сигурност не от замислен човешки мозък. Всичко това е отделно от движението в западната цивилизация, причинено от развитието на естествените науки, което навлиза на сцената като реакция в средата на деветнадесети век. Това движение изобщо не взема предвид философията и затова у много мислители се е изродило в груб материализъм. И така виждаме как продължава философското развитие, разгръщайки се до последната третина на деветнадесети век. Виждаме как това философско усилие се проваля напълно и виждаме как се е появил опитът, от всяка възможност, която човек би могъл да намери в кантианството и подобни философии, да разбере нещо от това, което е действително реално в света. Общият възглед на Гьоте за живота, който би бил толкова важен, ако беше разбран, е бил напълно изгубен за деветнадесети век, освен сред онези, чиито пристрастия са били към Шелинг, Хегел и Фихте. Защото в тази философия на Гьоте е заложено началото на това, в което *трябва да се превърне* томизмът, ако отношението му към естествените науки се промени, защото той се издига до висотите на съвременната цивилизация и наистина е реална сила в течението на развитието.

Томас не можа да стигне по-далеч от абстрактното твърдение, че психично-духовното наистина има своето въздействие върху всяка дейност на човешкия организъм. Той го изрази така: Всичко, дори вегетативната дейност, което съществува в човешкото тяло, се ръководи от психичното и трябва да бъде признато от психичното. Гьоте прави първата стъпка в промяната на отношението в своята *Теория за цвета*, която вследствие на това не е ни най-малко разбрана; в своята *Морфология*, в своята *Теория за растенията и животните*. Няма обаче да имаме пълно изпълнение на идеите на Гьоте, докато не разполагаме с духовна наука, която сама по себе си може да даде обяснение на фактите на естествената наука.

Преди няколко седмици се опитах да покажа как нашата духовна наука се стреми да се позиционира като коректив редом с естествените науки – да речем по отношение на теорията за сърцето. Механико-материалистичният възглед оприличава сърцето на помпа, която тласка кръвта през човешкото тяло. Точно обратното е; кръвообращението е живо – ембриологията може да го докаже, ако желае – и сърцето се задейства от движението на кръвта. Сърцето е инструментът, чрез който кръвната активност в крайна сметка се утвърждава, чрез който тя се абсорбира в цялата човешка индивидуалност. Дейността на сърцето е резултат от кръвната активност, а не обратното. И така, както беше показано подробно тук в „*Курс за лекари*“, можем да покажем по отношение на всеки орган на тялото как осъзнаването на човека като духовно същество всъщност обяснява неговия материален елемент. Можем по някакъв начин да направим реалност нещото, което се е явявало смътно в абстрактна форма на томизма, когато той е казвал: Духовно-психичното прониква в цялото физическо тяло. Това се превръща в конкретно, истинско знание. Томистичната философия, която през тринадесети век все още е имала абстрактна форма, възраждайки се от Гьоте, продължава да живее и в наши дни като Духовна наука.

Дами и господа, ако мога да се включа тук с един личен опит, той е следният: предназначен е само като илюстрация. Когато в края на осемдесетте години говорих във „Виенското Гьоте-Верайн“ на тема „Гьоте като баща на нова естетика“, сред публиката имаше един много учен цистерцианец. Мога да говоря за това обръщение, защото то се появи в ново издание. Обясних как трябва да се възприема представянето на Гьоте за изкуството, а след това този отец Вилхелм Нойман, цистерцианецът, който беше и професор по теология във Виенския университет, направи тази любопитна забележка: „Зародишът на това обръщение, което ни дадохте днес, се крие вече в Тома Аквински!“ За мен беше изключително интересно преживяване да чуя от отец Вилхелм Нойман, че е открил в Тома нещо като зародиш на казаното тогава относно възгледите на Гьоте за естетиката; той, разбира се, беше висококвалифициран в томизма, защото това беше след появата на неотомизма сред католическото духовенство. Трябва да се каже така: Видът на нещата, когато се виждат в съответствие с истината, е съвсем различен от вида, когато се виждат под влиянието на безсилна номиналистична философия, която до голяма степен се връща към Кант и съвременната физиология, основана на него. И по същия начин бихте открили няколко неща, ако сте изучавали Духовната наука. Прочетете в моите „*Загадки на душата*“, които излязоха преди много години, как се опитах, в резултат на тридесетгодишно проучване, да разделя човешкото съществуване на три части и как се опитах да покажа там как една част от физическото човешко тяло е свързана с организацията на мисленето и сетивата; как ритмичната система, всичко, което се отнася до дишането и сърдечната дейност, е свързано със системата на усещанията и как химичните промени са свързани с

волевата система: прави се опит, през цялото време, да се възстанови духовно-психичното като творческа сила. Тоест, сериозна е промяната на фронта към естествената наука. *След* епохата на естествените науки се опитвам да проникна в сферата на *естественото* съществуване, точно както *преди* епохата на схоластиката, на томизма – видяхме го у Ареопагита и у Плотин – човешкото познание е било използвано, за да проникне в *духовното* царството. Христовият принцип се разглежда сериозно след промяната на фронта – както би било, ако някой би казал: човешката мисъл може да се промени, така че наистина да може да се издигне нагоре, ако отхвърли наследеното ограничение на познанието и се развива чрез чисто несетивно мислене нагоре към духовния свят. Това, което виждаме като Природа, може да бъде проникнато като завесата на естественото съществуване. Човек продължава отвъд границата на познанието, която дуализмът смяташе за необходимо да постави, както схоластиците поставиха границата от другата страна – човек прониква в този материален свят и открива, че това всъщност е духовният свят, че зад завесата на Природата всъщност не се крият материални атоми, а духовни същества. Това ви показва как прогресивната мисъл се справя с продължаващото развитие на томизма през Средновековието. Обърнете се към най-важните абстрактни психологически мисли на Алберт и Томас. Вярно е, че там не се говори толкова далеч относно физическото тяло, как духът или душата реагират на сърцето, далака, черния дроб и т.н., но вече посочват, че цялото човешко тяло трябва да се счита за произлязло от духовно-психичното. Продължението на тази мисъл е задачата наистина да се проследи духовно-психичното във всяка отделна част на физическата организация. Философията не е направила това, нито пък естествената наука: това може да се направи само от духовна наука, която не се колебае да внесе в нашето време мисли, като тези на високите схолиасти, които се считат за велики мисли в еволюцията на човечеството, и да ги приложи към всички приноси на нашето време в естествената наука. Вярно е, че ако въпросът иска да има научна основа, е необходимо да се разведем с кантианството.

Това раздяла с кантианството се опитах първо в малката си книга „*Истина и наука*“ преди години, през осемдесетте години, в моята „*Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung*“ (Теория на Гьотешкия светоглед), а след това отново в моята „*Философия на духовната дейност*“. Съвсем накратко и без да се съобразявам с факта, че нещата, когато са представени бегло, изглеждат трудни, бих искал да ви представя основните идеи, които могат да се намерят в тези книги. Те започват от мисълта, че истината не може да бъде намерена директно, във всеки случай в наблюдавания свят, който се разпростира около нас. Виждаме по някакъв начин как номинализмът заразява човешката душа, как може да предположи погрешните заключения на кантианството, но как Кант със сигурност не е виждал

смисъла, с който тези книги се занимават сериозно. А именно, че изучаването на видимия свят, ако се предприеме съвсем обективно и задълбочено, води до знанието, че този свят не е цяло. Този свят се очертава като нещо, което е реално само чрез нас. Какво тогава е причинило трудността на номинализма? Какво е породило целия кантианизъм? Това, видимият свят е взет и наблюдаван, а след това ние разпростираме върху него света на идеите чрез душевния живот. Ето тук имаме гледната точка, че този свят на идеите е предназначен да възпроизвежда външни наблюдения. Но светът на идеите е *в* нас. Какво общо има той с това, което е външно? Кант би могъл да отговори на този въпрос само така: Като разпростираме света на идеите върху видимия свят, ние *създаваме* истина.

Но не е така. Ето какво е положението. Ако разглеждаме процеса на наблюдение с непредубеден ум, той е непълен, никъде не е самодостатъчен. Опитах се усилено да докажа това в книгата си „*Истина и наука*“, а по-късно и във „*Философия на духовната дейност*“. Тъй като сме поставени в света, както сме родени в него, ние *разделяме* света на две. Факт е, че ние имаме световното съдържание, така да се каже, тук с нас. Тъй като идваме на света като човешки същества, ние разделяме световното съдържание на наблюдение, което ни се явява отвън, и идеен свят, който ни се явява от вътрешната душа. Всеки, който счита това разделение за абсолютно, който просто казва: ето го светът, ето ме аз - такъв човек изобщо не може да премине със своя идеен свят към външния свят. Работата е следната: гледам видимия свят, той е навсякъде непълен. Нещо липсва навсякъде. Аз самият с цялото си съществуване съм възникнал от света, към който принадлежи и видимият свят. Тогава се вглеждам в себе си и това, което виждам по този начин, е точно това, което липсва във видимия свят. Трябва да съединя чрез себе си, откакто съм влязъл в света, това, което е било разделено на два клона. Придобивам реалност, като работя за нея. Чрез факта, че съм се родил, възниква привидността, че това, което е наистина едно, е разделено на два клона, външното възприятие и идеен свят. Чрез факта, че съм жив и се развивам, аз обединявам двата потока на реалността. Работя върху реалността чрез придобиването на знания. Никога не бих станал съзнателен, ако никога, чрез влизането си в света, не бях отделил идеен свят от външния свят на възприятията. Но никога не бих намерил моста към света, ако не бях свързал отново идеен свят, който съм отделил, с това, което без него не е реалност.

Кант търси реалността само във *външното възприятие* и не вижда, че другата половина на тази реалност е *в* нас. Идееният свят, който имаме в себе си, първо сме го откъснали от външната реалност. Номинализмът вече е към своя край, защото сега не разпростираме пространството, времето и идеите, които са само „Номина“, върху външното ни възприятие, а му връщаме в нашето знание това, което сме взели от него, когато сме влезли в земното си съществуване.

Така ни се разкрива отношението на човека към духовния свят в чисто философска форма. И този, който чете моята „*Философия на духовната дейност*“, която се основава изцяло на тази теория на познанието за природата на реалността, на това пренасяне на живота в реалността чрез човешкото познание, този, който възприема тази основа, която е изразена още в заглавието „*Истина и наука*“, че истинската наука обединява възприятията и света на идеите и вижда в това обединение не само идеал, но и реален процес; този, който може да види нещо като световен процес в това обединение на света на възприятията и света на идеите – е в състояние да срине кантианството. Той е също така в състояние да реши проблема, който видяхме да се отваря в хода на западната цивилизация, която породила номинализъм и през тринадесети век хвърли няколко схоластични светила, но които в крайна сметка останаха безсилни пред разделението на възприятията и света на идеите.

Сега човек подхожда към този проблем на индивидуалността от етична гледна точка и следователно моята „*Философия на духовната дейност*“ се превърна във философия на реалността. Тъй като придобиването на знания не е просто формален акт, а *процес на реалност*, етичното, моралното поведение се явява като излив на това, което индивидът преживява в реален процес чрез морална фантазия като Интуиция; и от това произтича, както е посочено във втората част на моята „*Философия на духовната дейност*“, *етичният индивидуализъм*, който всъщност е изграден върху Христовия импулс в човека, макар че това не е изразено в книгата. Той е изграден върху духовната дейност, която човекът печели за себе си, като променя обикновеното мислене в това, което нарекох „*чисто мислене*“, което се издига до духовния свят и там произвежда стимула за морално поведение. Причината за това е, че импулсът на любовта, който иначе е свързан с физическия човек, се одухотворява и тъй като моралните идеали са заимствани от духовния свят чрез моралната фантазия, те се изразяват в цялата си сила и се превръщат в сила на духовната любов. Следователно, филистерският принцип на Кант трябваше да бъде отхвърлен. Дълг! Ти, възвишено име, което не знаеш нищо за ласкателства, а изискваш строго подчинение – срещу този филистерски принцип, срещу който Шилер вече се беше разбунтувал, *Философията на духовната дейност* трябваше да постави „*преобразования Аз*“, който се е развил в сферите на духовността и там горе започва да *обича* добродетелта и следователно я практикува, защото я обича заради собствената ѝ индивидуалност.

Така имаме реално съдържание на света, вместо нещо, което за Кант е останало само съдържание на вярата. За Кант придобиването на знания е нещо формално, за „*Философията на духовната дейност*“ то е нещо реално. Това е реален процес. И следователно висшият морал е свързан с реалност – но реалност, до която „*Wertphilosophen*“ като Винделбанд и Рикерт изобщо не достигат, защото не виждат как това, което е морално ценно, се имплантира в света. Естествено, онези хора,

които не разглеждат процеса на познанието като реален процес, също не успяват да осигурят опора за морала в света и накратко не стигат до никаква философия на реалността. Философските основни принципи на това, което тук наричаме Духовна наука, всъщност са извлечени от целия ход на западното философско развитие. Днес се опитам наистина да ви покажа как този цистерциански отец не е бил съвсем сгрешил и по какъв начин пред нас стои опитът да съгласуваме реалистичните елементи на схоластиката с тази епоха на естествените науки чрез духовна наука, как ние наблягахме на трансформацията *на* човешката душа и на реалното внедряване на Христовия импулс в нея, дори в мисловния живот. Животът на познанието е превърнат в реален фактор в световната еволюция и сцената на неговото осъществяване е единствено човешкото съзнание - както обясних в книгата си „ *Философията на Гьоте* “. Но това, което се осъществява по този начин, е едновременно световен процес, то е явление в света и именно това явление извежда света и нас в него напред. Така проблемът на познанието приема съвсем друга форма. Сега нашият опит се превръща във фактор за духовно-психическо развитие в самите нас. Точно както магнетизмът действа върху формата на железни стружки, така и върху нас действа това, което се отразява в нас като знание; Той функционира едновременно с нашия *формен принцип* и ние растем, за да осъзнаем безсмъртното, вечното в себе си, и проблемът на познанието престава да бъде просто формален. Този проблем винаги, заимствайки от кантианството, е бил поставян по такъв начин, че някой е казвал: Как човек вижда възпроизвеждане на външния свят в този вътрешен свят? Но знанието в никакъв случай не е там с цел възпроизвеждане на външния свят, а за да ни развива, и такова възпроизвеждане на външния свят е вторичен процес.

Във външния свят ние страдаме от комбиниране във вторичен процес на това, което сме разделили на две чрез факта на нашето раждане, и със съвременния проблем на познанието е точно както когато човек има пшеница или други продукти от полето и изследва хранителната стойност на пшеницата, за да изучи природата на принципа на растежа. Разбира се, човек може да стане хранителен анализатор, но каква функция има пшеницата от кочана до корена и дори по-нататък, не може да се знае чрез химията на хранителните стойности. Това изследва само нещо, което следва непрекъснатия растеж, присъщ на растението.

Така че в нас има подобен растеж на духовния живот, който ни укрепва и има нещо общо с нашата природа, точно както развитието на растението от корена през стъблото, през листа до цвета и плода, и оттам отново до семето и корена. И както фактът, че го ядем, не бива да влияе на обяснението на природата на растежа на растенията, така и въпросът за познавателната стойност на импулса за растеж, който имаме в себе си, не може да бъде основата на теория на познанието; по-скоро трябва да е ясно, че това, което наричаме във външния живот знание, е вторичен резултат от работата на идеите в нашата човешка природа. Тук стигаме до

реалността на това, което е идеално; то работи в нас. Фалшивият номинализъм и кантианство са възникнали само защото проблемът за познанието е бил поставен по същия начин, както би бил проблемът за природата на пшеницата от гледна точка на биохимията.

Така можем да кажем: когато веднъж осъзнаете какво може да бъде томизмът в наше време, как той произлиза от най-важното си постижение през Средновековието, тогава го виждате да изниква в своята форма от XX век в Духовната наука, след това се появява отново като Духовна наука. И така, вече е хвърлена светлина върху въпроса: Как изглежда сега, ако някой дойде и каже: Трябва да се върнем към Тома Аквински, той трябва да бъде изучаван, евентуално с няколко критични коментара, както е писал през тринадесети век. Виждаме какво означава искрено и честно да заемем мястото си във веригата на развитие, която започна със схоластиката, а също и какво означава да се върнем в тринадесети век и да пренебрегнем всичко, което се е случило оттогава в хода на европейската цивилизация. В края на краищата, това е, което наистина се случи в резултат на Папската енциклика от 1879 г., която заповядва на католическото духовенство да счита философията на Тома Аквински за официална на Католическата църква. Тук няма да обсъждам въпроса: Къде е томизмът? Защото, дами и господа, би трябвало да обсъдим въпроса: Розата, която е пред мен, най-добре ли се вижда, ако не обръщам внимание на цъфтежа, а само се зароя в земята, за да погледна корените и да пренебрегна факта, че от този корен вече е изникнало нещо - или ако погледна всичко, което е изникнало от този корен?

Е, дами и господа, можете сами да си отговорите на това. Ние преживяваме всичко ценно сред нас като обновление на томизма, какъвто е бил през тринадесети век, редом с всичко, което честно допринася за развитието на Западна Европа. Можем да се запитаем: Къде може да се намери томизмът днес? Достатъчно е само да се зададе въпросът: Какво е било отношението на Тома Аквински към съдържанието на Откровението? Той е търсел връзка с него. Нашата нужда е да се адаптираме към съдържанието на откровението на Природата. Тук не можем да се спираме на догмата. Тук догмата на опита, както писах още през осемдесетте години на миналия век, трябва да бъде преодоляна, точно както от другата страна трябва да бъде преодоляна догмата на откровението. Всъщност трябва да се върнем към духовно-психичното съдържание на човека, към света на идеите, който съдържа преобразения Христов принцип, за да открием отново духовния свят чрез Христос в нас, тоест в нашия свят на идеите. Тогава трябва ли да се задоволяваме да оставим света на идеите на гледната точка на грехопадението?

Дали светът на идеите за Изкуплението няма да има никаква роля? През тринадесети век християнският принцип на изкуплението не можеше да бъде намерен в света на идеите; и следователно светът на идеите беше противопоставен на света на откровението. Напредъкът на човечеството в бъдеще трябва да бъде не

само в намирането на принципа на изкуплението за външния свят, но и за човешкия разум. Неизкупеният човешки разум сам по себе си не можеше да се издигне в духовния свят. Изкупеният човешки разум, който има истинска връзка с Христос, се насилва да се издигне нагоре в духовния свят; и този процес е християнството на двадесети век – християнство, достатъчно силно, за да проникне в най-съкровените кътчета на човешкото мислене и човешкия душевен живот.

Това не е пантеизъм; това не е нито едно от онези неща, за които днес го клеветят. Това е най-сериозното християнство и може би можете да видите от това изучаване на философията на Тома Аквински, дори ако в определени отношения то е било обречено да се отклони в сферата на абстрактното, колко сериозно Духовната наука се занимава с проблемите на Запада, как Духовната наука винаги ще стои на основата на Настоящото и как не може да стои на никоя друга, каквото и друго да може да се противопостави на нея.

Тези забележки са направени, за да се покаже, че кулминацията на европейската духовна еволюция е настъпила през тринадесети век с високата схоластика и че настоящата епоха има всички основания да изучава тази кулминация, че има много какво да се научи от подобно изследване, особено по отношение на това, което в най-висшия смисъл трябва да наречем задълбочаване на нашия идейен живот; за да можем да оставим зад гърба си целия номинализъм, за да можем отново да открием идеите, които са пропити с Христос, християнството, което води до духовното Същество, от което човекът в крайна сметка произлиза; защото ако човекът е съвсем честен и открит със себе си, нищо друго не може да го задоволи освен съзнанието за неговия духовен произход.

Предговор към втора част

Следните пасажи от писанията на Тома Аквински не са предназначени да бъдат „доказателство“ или да „подкрепят“ обръщенията на д-р Щайнер. Силата, която живее в духовно и исторически мощния аргумент на тези обръщения, прави външната подкрепа излишна.

Тези пасажи – с моите коментари – са предназначени само като един вид „среда“. Веднъж говорих по темата „От Тома Аквински до Рудолф Щайнер“ в една зала в Кьолн, където бяха изложени средновековни картини и дърворезби. Чувствах, че тези произведения на изкуството са живи помощници и няколко слушатели чувстваха същото. Такава „съвременна среда“ може би може да помогне на някои читатели да усетят по-силно обективната тенденция на трите предходни изказвания в цялото им значение.

И тогава, защо човек не би поставил до всички книги за Тома Аквински, учени и неучени, пълни и тънки, които се предлагат днес на пазара и които непременно разрушават формата на неговите мисли, малка селекция от преводи от текста, които са предназначени едновременно да бъдат и по-малко, и повече; примери как ръката на Тома Аквински е изваяла камъка на мъртвата логическа мисъл в жива говореща скулптура.

Ако човек не се задоволява само с възхищението си на резултатите от мисленето на Тома, а забележи и как той е имал силата да вземе мислите си „в ръката си“ и да ги оформи като художник, едва тогава вижда безсмъртието на този ум, проблясващо през преходността на неговите произведения. И тогава всеки човек, който е наистина осъзнат за настоящето, ще разпознае като най-съкровено събитие в духовния си живот духовно и исторически мощния мотив – от Тома Аквински до Рудолф Щайнер – с който са пропити трите предходни обръщения.

Коментар I. Тома и платонизмът

В първото си обръщение Рудолф Щайнер се спира на онзи момент от историята на духовното развитие, в който Тома започва своето житейско дело. Най-новото движение от онова време, арабизираният аристотелизъм, който „вече не съдържа нищо от плотинизма“, поставя под въпрос всеки резултат от християнската мисъл, като например основната концепция на Августин – за когото Тома казва, че е пропит с доктрините на платониците – сред тях и концепцията за „Човечеството като цяло“, която е смътно отражение на старото ясновидско виждане. Чрез „модерната“ мисъл, пропита с този арабизъм – която е разрушила мостовете зад себе си към духовния свят на ясновидските визионери, но не е хвърлила нови мостове пред себе си към откриването на индивидуализма на земята – следователно само от човека, и неговата борба за познание сега става абстрактна, въпросът трябваше да бъде отговорен от християнския духовен живот: – Какво е нашето отношение към един свят, за който всичко, което знаем, е от концепции, които могат да дойдат само от нас самите и нашата индивидуалност? [стр. 40, 41.] Нека изберем част от „Пролога“ към произведение на Дионисий Ареопагит, чието историческо значение е ясно изложено във второто Обръщение [стр. 54]. Това е едно от многото доказателства в неговите произведения за неговото откъсване от платонизма, който е остарял и чиято позиция той смята за несъстоятелна срещу новия аристотелизъм.

Коментар върху книгата на Дионисий „Относно божествените имена“

Пролог

...Трябва да се отбележи, че Дионисий използва неясен стил във всичките си писания; не защото не знае по-добре, а нарочно, за да защити светите и божествени доктрини от подигравките на невярващите.

Трудността при разбирането на тези писания произтича от няколко причини.

Първо, защото Дионисий използва стила и изразите на платониците, с които съвременниците не са свикнали. Платониците, в любовта си да свързват всичко съставно и материално с прости и абстрактни принципи, са изградили отделни видове неща. Те са говорили за „човек отделен от материята“ и същото за коня и другите видове природа. Те са казвали например, че този конкретен физически видим човек не е същият като „човек“; но че той се нарича „човек“, защото има част от този отделен вид „човек“. От това следва, че в отделния физически човек се намира нещо, което не принадлежи на общия човешки вид, а именно индивидуалната субстанция и други неща; но в отделения вид „човек“ няма нищо, което да не принадлежи на човешкия вид. Следователно, отделният човек е бил наречен „човек *сам по себе си*“, защото той не е имал в себе си нищо, което да не е част от човечеството; а също и „човек в първоначалния смисъл“, доколкото „да бъдеш човек“ се пренася от отделния човек по начина на участие към физическите

хора. Следователно можем да кажем също, че отделният човек е над отделния човек и че той е „човекът-битие“ на цялото физическо човечество, доколкото човешката природа се приписва единствено на отделния човек и от него се пренася върху физическото човечество.

Платонистите прилагали подобни абстракции не само в дискусиите си за най-новите видове, но и към най-широк кръг от неща, като например Доброто, Единното, Съществуващото. Те предложили именно Първото, което е квинтесенцията на Добротата, Единството и Съществуването и което ние наричаме Бог; и си представяли, че всички останали същества се наричат „добри“ или „едно“ или „съществуващи“ чрез производно от това Първо. Следователно, те нарекли това Първо Само-добро, или Вътрешно-добро, или Първо-добро, или Свръх-добро, а също и добротата на всяка доброта, или Битието-добро, или Квинтесенционалната субстанция, в същия смисъл, както беше обяснено в случая с отделния човек.

Но тази мисловна техника на платонистите не е в хармония с вярата и истината в същата степен, в която се разпростира върху видовете, отделени от Природата; що се отнася обаче до казаното от тях относно *Първия Принцип*, тяхното виждане е много вярно и в хармония с християнската вяра. Следователно, Дионисий нарича Бог в различни моменти Само-Благо, Свръх-Благо, Първо-Благо или Благостта на всяко Благо; и по подобен начин Го нарича Свръх-Живот, Свръх-Субстанция и Архибожествено Божество, което означава Първоначалната Божественост, тъй като името божественост се получава и след определено участие от определени създания – небесните Йерархии.

Втората трудност във формата на изразяване на Дионисий идва от факта, че той използва предимно неопровержими аргументи при подреждането на изреченията си и често ги компресира до няколко думи или дори до една-единствена.

Третата трудност е, че той често трупа дума върху дума, които на пръв поглед може да изглеждат излишни, но които се разкриват пред онези, които ги обмислят достатъчно сериозно, като съдържащи голяма дълбочина.

Процесът на индивидуализиране на съзнанието на европейците се изразява в отхвърлянето на плотинизма с неговите специални форми, отделени от материята. Съгласието с плотинизма в това, което той казва по темата за „Първия принцип“ и за божествения свят на чистите духове, отделен от всички сетивни неща, е развито в чудесна структура на логическа техника в Коментарите върху тринадесетте глави на книгата „*Относно Божествените имена*“. В тази техника, приложена към виденията на дионистичните писания, е запечатан другият полюс на духовната и историческа промяна в съзнанието: „Проблемът, който преди се решаваше чрез видение, се свежда в сферата на мисълта“ [стр. 69]. Изреченията, с които Тома завършва Коментара, изглеждат като повдигане на очите от обедняло съзнание, което е преминало от сигурността на видението към самотата на мисълта, от отминалите богатства на духовните светове на плотинизма и на Дионисий и Еригена:—

И след обясненията относно изразите на Свети Дионисий, чийто интелект е далеч по-напред от нашия, ние изискваме да бъдем поправени във всичко, което сме казали погрешно. Но ако сме казали нещо добре, дължим благодарност на Дарителя на всяко добро, Триединия Бог, Който живее и управлява през всички векове. Амин.

Коментар II. Човекът и интелигибилният свят

Във второто обръщение [стр. 65] Рудолф Щайнер показва как най-висшият проблем, „връзката на универсалните с отделните неща“, може да бъде разбран само ако осъзнаем връзката му с традицията, основана от Ареопагита, Плотин, Августин и Еригена, за реалността на един „интелектуален свят“, проникнат от „нематериални интелектуални същества“. Този фон на духовната история, показващ борбата по проблема за универсалните форми на битие и познание, е изяснен по чудесен начин в цитирания Коментар, особено в 4-та глава (за Доброто, за Светлината, за Красотата, за Любовта, за Пренасянията и за Ревността), в седмия раздел на който се разглежда въпросът: „Какви са движенията на Ангелите и на Душите?“. Тома развива не само теория на познанието, но и евритмия на познанието, която, когато човек веднъж е увлечен в нейната фантастична игра, проблясва и през най-абстрактните, теоретични мисловни процеси на „Summa Theologica“ или Коментара върху Аристотел. Това движение, играещо с разбирането, прави не само ясно, но и позволява да се преживее как спорът относно универсалиите е за Тома проблем за очертаване на границата между „интелектуалния свят“ на „нематериалните, интелектуални същества“, които позволяват на най-ниските си граници, така да се каже, да блестят, за да може човешката душа да ги изпита, и царството на човешката душа, свързано с материята и отредено на „правото“ разбиране [стр. 66]. (Универсалиите, които в интелектуалния свят са кръгови и криволинейни движения, стават видими за човешкото мислене само в праволинейни проекции.) За съжаление няма място да се спрем на това знание - евритмията, с нейните ефекти на готическия прозорец.

Вместо това ще ви дадем обяснение на „интелектуалния свят“, в който Тома вижда нематериалните интелектуални същества, които той нарича Ангели [стр. 65]. Това има важно историческо значение, защото в него се изграждат чисто земно-логически понятия за разбирането, за да се съдържа познанието за един свят, чието съдържание преди е било разкривано на свръхестественото зрение. Като доказателство за тази наистина „готска“ борба са дадени няколко пасажа от „Compendium Theologiae“, който Тома е написал за своя събрат монах Реджиналд. Принадлежи на божествената доброта, че тя дарява създанията със собственото си подобие... за да се завърши божествената доброта, сега е уместно не само Бог да е добър сам по себе си, но и да води обратно другите същества към добротата. Следователно Бог придава и двете качества на създанието - то да бъде само по себе си добро и едното да води другото към доброто. Така той води създанията към доброто едното чрез другото. Първите са по необходимост висшите създания: защото това, което получава от създателя подобие на формата и творческа сила, е по-съвършено от другото, което получава подобие на формата, но не и творческа сила. Точно както луната получава слънчевата светлина по-пълно - защото не само

приема, но и самата тя дава светлина - отколкото засенчените тела, които приемат, но не дават светлина. Така Бог води по-нисшите създания през висшите... (Глава 124).

Тъй като интелектуалните създания са поставени над другите, очевидно е, че последните се ръководят от Бог чрез първите. И тъй като сред интелектуалните създания някои са поставени над други, по-нисшите се ръководят от Бог чрез висшите. Така се получава, че човекът, който има най-ниското положение в реда на Природата сред интелектуалните субстанции, се ръководи от висши духове, които, понеже носят божествени послания на човека, затова се наричат Ангели, тоест Пратеници. А също и сред Ангелите по-нисшите се управляват от висшите, според обстоятелството, че сред тях се разграничават различни Йерархии, тоест свещени достойнства, а сред отделните Йерархии се разграничават различни рангове (Гл. 125).

И тъй като всяко действие на интелектуалната субстанция като такава произтича от интелекта, разнообразието на действието сред интелектуалните субстанции, разнообразието на поведението и разнообразието на ранга трябва да се разглеждат като основаващи се на различни видове интелигентност. Но колкото по-възвишен и спокоен е интелектът, толкова по-висша и по-универсална е причината, която той възприема за своите функции. Говорим за „висш“, защото висшият интелект има по-универсални интелигентни видове.

Първият начин на използване на интелекта, който интелектуалните субстанции достигат, произтича от факта, че те имат дял в самата първа Причина, а именно в Бога, от функционалните причини и следователно от неговите дела, тъй като Бог нарежда по-малките дейности чрез своите причини. И това е характерно за *Първата Йерархия*, която е разделена на три реда, според трите вида битие, чрез които всяко активно изкуство се проявява: първо Целта, която изключва причините на делата; второ, причините на делата, доколкото те съществуват в духа на Художника; и трето, приспособяването на произведенията към следствията. Сега е редно най-висшият ред, в самото най-висше благо, което е крайната цел на нещата, да бъде наставляван в следствията; следователно те се наричат „Серафими“ от топлината на любовта, защото те едновременно светят или горят: и обектът на любовта е доброто. Вторият ред е редно да съзерцава последиците от Божиите действия в Неговите собствени разбираеми причини, доколкото те са в Бога; затова те се наричат „Херувими“, според пълнотата на знанието. На третия ред в самия Бог подобава да разгледа как създанията споделят разбираемите причини, приложени към следствията, затова се наричат „Тронове“, понеже имат Бога в себе си. Вторият начин за използване на интелекта се състои в разглеждане на причините за следствията, доколкото те се крият във всеобщите причини; и това е характерно за *Втората Йерархия*, която също е разделена на три реда според трите вида същество, които принадлежат към всеобщите причини, за предпочитане ако

функционират според интелекта. От тях е редно първият да предопредели какво трябва да се извърши, поради което сред активните творци най-висшите изкуства са тези, които са предварително подредени по този начин, и те се наричат архитектурни изкуства; и затова първият ред на тази Йерархия се нарича „Господарства“, защото той става господарят да организира и нарежда. Вторият вид всеобщи причини е Нещо, което дава първия импулс на работата и следователно има първото място в нейното изпълнение; и следователно вторият ред на тази Йерархия се нарича „Начала“ според Григорий или „Добродетели“ според Дионисий, така че те могат да бъдат известни като „Добродетели“, защото първата стъпка на изпълнение или операция е най-добродетелната. Третият, който се намира във всеобщите причини, е нещо, което преодолява трудностите на изпълнението, поради което третият ред на тази Йерархия е този на „Силите“, чиято задача е да надвият всичко, което би могло да попречи на изпълнението на божествената заповед, и поради тази причина им приписваме и задачата да обуздават демоните.

Третият начин за използване на интелекта се състои в изучаване на причините за ефектите в самите ефекти. И това е свойство на *Третата Йерархия*, която е поставена точно над нас, хората, които сме принудени да получаваме знанията си за ефектите от самите ефекти. Тази Йерархия съдържа и три ордена, от които най-нисшите се наричат „Ангели“, защото носят на човека като послание всичко, което се отнася до тяхното ръководство; следователно те се наричат и ангели-пазители на хората. Над тях е Орденът на „Архангелите“, които носят на хората като послание всичко, което надхвърля човешкия разум, като например тайните на вярата. Най-висшият ред на тази Йерархия се нарича, според Григорий, „Добродетели“, защото извършват дела, които надхвърлят Природата, като по този начин обосновават посланието, което идва до нас като свръхрационално; следователно чудотворството се приписва на „Добродетелите“. Но според Дионисий най-висшият ред на тази Йерархия се нарича „Княжества“, така че те да могат да бъдат известни като Князе, които стоят начело на отделни народи, Ангелите - като водачи на отделни хора, а Архангелите - като Духове, които носят на отделните хора като послание каквото и да се отнася до общото благополучие.

И тъй като по-нисшата сила извършва работата си по силата на по-висша, по-нисшият ранг изпълнява изискванията на по-висшия, доколкото черпи своята сила за работата от по-висшата; а по-висшите рангове имат качествата на по-нисшите, но в по-голяма степен. Поради тази причина всичко в тях е, така да се каже, общо; но те получават своите специфични имена в съответствие с функциите на всеки ранг. По-нисшият ранг си е запазил общото име, тъй като функционира по силата на всички останали. И тъй като е работа на по-висшите рангове да действат върху по-нисшите, а интелектуалната функция е поука или поучение, се казва, че за висшите ангели, доколкото те обучават по-нисшите, те ги пречистват, осветяват и

усъвършенстват. Пречистват, доколкото премахват невежеството; осветяват, доколкото укрепват със светлината си интелекта на по-нисшите ангели, така че те да могат да разберат по-висши неща; и усъвършенстват, тъй като водят по-нисшите ангели към съвършенство на по-висшето знание. Защото тези три неща принадлежат към придобиването на знание, както казва Дионисий. Но това не намалява нищо, което позволява на всички Ангели, дори на най-нисшите, да гледат божествената Същност. Защото, когато всеки от Светите Духове гледа на Бога според собствената си същност, единият Го вижда по-съвършено от друг, както може да се разбере от казаното. И колкото по-съвършена се вижда една причина, толкова по-богати се виждат нейните следствия. По този начин висшите Ангели в Бога напътстват низшите в божествените следствия, които те разпознават първо, но не и в самата Същност, която всички гледат без посредничество (Гл. 126).

Фината мисъл, използвана при изграждането на тази безупречна логическа колона, е предоставила в този трактат пример за това, което Рудолф Щайнер нарича „най-висшият разцвет на логическата преценка“, „най-висшият разцвет на логическата техника“ [стр. 51]. Тази „готическа“ техника на мислене илюстрира – гледайки в миналото – че „за Тома е останало догмат на вярата, че в по-висши области се намира откровението на тези абстрактни понятия“, защото, за да се *погледне* в „отворено небе“, не са били необходими такива готически арки. Но гледайки в бъдещето, в тази огромна борба на мисълта се разкрива стремежа на въпроса – достигнат, но не решен от схоластиката – „Как може човешката мисъл да се развие нагоре до визия за духовния свят? ... Как може мисълта да бъде направена християнска? ...“ [стр. 76.]

Коментар III. Човекът и материалният свят

Както човекът е обвързан с „духовния свят“, „интелектуалния свят“ над него, в който Тома вижда „нематериалните интелектуални същества“, така той се издига отдолу над „света на природните царства“, в който човешката сила на мисълта може да намери „онези неща, които духовният свят е вложил в природния свят“ [стр. 67]. Това „вграждане“ се случва според аристотелово-томистичната концепция не като пълнене, както би могло да бъде, на някакви готови съдове, а като творческо действие.

Тома не мисли за първичната материя като за съд – дори не като за най-малко полезен за каквото и да било – а като за „*maxime imperfectum*“ – като, ако може така да се каже – съвършено несъвършенство, като „*maxime in potential*“, т.е. само в състояние на най-голяма потенциалност. Всяка най-малка степен на реалност, на „*actus of*“ *forma*, трябва да бъде *придадена* първо отвън, от духовния свят, и всяко „същество реално“, всеки „*actus*“, в крайна сметка трябва да произлиза от „*actus purus*“, съвършената реалност, Бога. Между полюсите на „първоначалната материя“, абсолютната гола „потенциалност“, и Бога, „*actus purus*“, се намира целият материален и духовен свят; единият е в потенциала, другият е в действителния полюс, но по такъв начин, че светлината на „*actus*“ достига до най-долните слоеве, а сянката на „*potentia*“ достига до най-високите.

Като пример за борбата на схоластичната мисъл относно познанието за „това, което е било предадено на природните царства от духовния свят“, нека преведем няколко пасажа от *Quaestio* на Тома „За духовните създания“.

... Колкото по-съвършена е една форма, толкова повече тя преобладава над телесната материя, което може да се види, като се разгледат различните степени на формите. Формата на *Елементите* (земя, вода, въздух или огън) няма друга активност освен тази, която произлиза от активните и пасивните качества, които са условията на телесния материал. Формата на *минералното тяло* има определена активност, която надхвърля активните и пасивните качества и която е свързана с тази специална форма чрез влиянието на небесно тяло: както когато магнитът привлича желязото, а сапфирът лекува абсцеси. Отвъд това обаче, *растителната душа* има активност, която всъщност поддържа активните и пасивните органични качества; и над обхвата на тези качества, тя развива още една функция, специфична за нея, като причинява подхранване и растеж до поставената цел и други подобни неща. Чувствителната *душа* има освен това активност, до която активните и пасивните качества в нас могат да достигнат; това, което се случва, е, че те се използват за образуване на орган, чрез който се извършва такава дейност, като например виждане, слух, желание и т.н. Но най-съвършената от формите, а именно *човешката душа*, която е целта на всички природни форми, има дейност, която напълно надхвърля материята и която функционира чрез никакъв телесен

орган, а именно силата на интелигентността. И тъй като съществуването на каквото и да е съответства на неговата дейност, съществуването на човешката душа по необходимост трябва далеч да надхвърля телесната материя и не може да бъде напълно обхванато от нея, дори ако те са по някакъв начин в контакт помежду си. Доколкото човешката душа надхвърля съществуването на материалното тяло и е в позиция на независимост от материалната опора, тя е *духовна субстанция*; но доколкото е в контакт с материята и ѝ съобщава собственото си „същество“, тя е *телесна форма* - тя е докосната от телесната материя, защото най-висшето от по-нисшия ред винаги е в контакт с най-нисшето от по-висшия ред, както Дионисий пояснява в Глава VII, „*Относно Божествените имена*“. По този начин *човешката душа*, най-нисшата в порядъка на духовните субстанции, може да съобщи своето „същество“ на *човешкото тяло*, което е и най-достойното, дотолкова, че душата и тялото да станат едно, както формата и материята.

Според аристотеловата доктрина обаче, която Тома неуморно защитава срещу платониците, човекът не е нещо, съставено от тези разнообразно градуирани форми. Но „най-благородната форма“ сред всички форми, които имат материален произход, „*anima humana*“, притежава и най-изящното „*operatio*“, с мощ, която включва всички останали функции.

В активните и оперативните сили се вижда, че колкото по-висша е една сила, толкова повече постижения има тя, и това не по съставен начин, а като отделни единства; следователно по-съвършената форма въздейства върху всичко чрез единство, което по-нисшите форми правят чрез множественост. Ако например формата на *бездушното тяло* осигурява „битието“ и „битуващото тяло“, а *растителната форма* осигурява не само това, но и живот, и *anima sensitiva* всичко това, и освен това силата да реагира на чувства, *рационалната душа* осигурява всичко това, и освен това качеството да бъде рационална. ... В ембриона по-малко съвършената форма изчезва, когато се появява по-съвършената. И ако в ембриона първоначално има само растителната душа, тази душа се премахва, когато ембрионът е постигнал по-голямо съвършенство, като по-малко съвършена форма, и следва по-съвършената, която е едновременно растителна и „възприемчива“ душа; и когато тя си отиде, следва последната и най-съвършена, а именно „*рационалната душа*“ ...

Първоначално, в Адам и Ева, „*anima rationalis*“ или „*humana*“, според томистката доктрина, е била благословена с „първоначална справедливост“, която ѝ е давала силата да пази материалното тяло непокътнато срещу законите на материята, свободно от болести и смърт. След грехопадението тялото е било изложено на материалните процеси на „*generatio*“ и „*corruptio*“ – на ставане и разпадане. Но тъй като всяко движение на земята – включително това на растеж и разпад – е причинено от „небесните тела“, човекът е бил изложен в тялото си оттогава не само на импулсите на прогресивното движение, за които се смята, че като импулси на

растеж, произтичат от слънцето, но и на всички импулси на разрушение, които произтичат от ретроградните движения на Марс. А от тялото интелектът и волята могат да бъдат помрачени чрез страстите.

Според Аристотел и Тома небесното тяло има съвсем нематериално съществуване, въпреки че присъства в царството на материята като чисто движение. То е материално, не в смисъл на „битие“ материално, а в смисъл на положение. Всичките му сили, особено тази на светлината, са свръхматериални, но движещи и причиняващи движение в материята. Следователно самото то е неразруσιμο, но движенията, които то поражда в царството на материята, могат да причинят разрушение.

В коментара върху съчинението на Аристотел *„За небето и света“* Тома пише: Небесните тела са активни, но не пасивни; следователно те се докосват, но не са докосвани. Следователно и осезаемите телесни качества не присъстват в небесните тела, както са в по-нисшите тела, а по по-видим начин, а именно в активната *причина*: защото няма студено или топло, влажно или сухо, а силата, която произвежда такива резултати.

Поради тази причина небесните тела могат да проникват едно в друго и във всички материални вещества. Защото те не се възприемат като „на небето“, а – в смисъла на Птолемеевата система – като взаимопроникващи се сфери, всички от които имат Земята за обща централна точка и са толкова различни в своите индивидуални движения, че всяка от седемте планетарни сфери запазва собствената си скорост и собственото си движение напред и назад.

Осмата сфера, тази на неподвижните звезди, се върти най-достойно, деветата и десетата, тези на кристалното и сияйно небе, са, подобно на Бог – Първичния неподвижен Двигател – неподвижни. В скута на тези всеобхватни Сфери се върти светът.

Връзката на небесните тела с отделните звезди е такава, че ... звездите нямат собствено движение, а се движат заедно с движенията на сферите, в които са имплантирани; не сякаш са от различно естество, като железен пирон, вграден в дървено колело, а се държат като цяло от същото естество, по такъв начин, че звездата е по-благородна част от самата сфера, в която светлината и оперативната сила са обединени. ... Всички са около централната точка, Земята. ... Тези сфери са пълни с нематериални интелектуални Същества и им служат, с техните „добродетели“ – главно със светлина – като инструменти за тяхната работа на Земята.

Но човекът се простира над сферата на материята, в която небесните тела извършват своите дела, със своята „*anima humana*“, която е не само най-висшата телесна форма, но и най-нисшето духовно същество, и се издига в духовния свят горе [виж по-долу, стр. 135 и сл.].

Човешкото познание е едновременно най-висшата дейност, на която е способно едно земно вещество, и най-нисшият вид интелектуална дейност в сравнение с зрението, принадлежащо на Йерархиите. От тази гледна точка на „*anima humana*“ следва с желязна логика, доведена до най-точни детайли, конструкцията на томисткото учение за познанието.

Коментар IV. Човекът като учещо се същество

След като обяснява, че няма немски глаголни форми, еквивалентни по значение на съществителното име „Разум“, които съответстват на латинските *intelligere*, *intellectualis*, *intelligens* и *intelligibilis* и т.н., и че следователно е запазил латинските думи, той продължава:

В глава от „*Summa Theologica*“, озаглавена „Относно дара на интелекта“ – тоест относно укрепването на нормалния човешки разум до степен на виждане (чрез дара на Светия Дух), Тома ясно определя мястото, на което човекът се намира като учещо се същество.

Думата „*intellectus*“ съдържа в себе си определено вътрешно възприятие: защото „*intelligere*“ означава едновременно „да чета навътре“. И това е съвсем ясно, ако се вземе предвид разликата между интелект и сетиво: защото възприятието чрез сетивата е заето (обърнете внимание на пасивната форма!) с външни сетивни качества; но възприятието чрез интелекта прониква (обърнете внимание на активната форма!) до същността на нещата. Защото обектът на интелектите е: *какво* е нещо, както го формулира Аристотел в третата книга „*За душата*“. Но това, което е скрито вътрешно, е от много видове, това, до което човешкото възприятие трябва да проникне, така да се каже, от вътрешната страна. Защото под случайните качества се крие истинската природа на нещото; зад думите се крие тяхното значение; под сходствата и образите се крие истината, която е представена – защото разбираемите неща са, така да се каже, вътрешни в сравнение с нещата, които се възприемат от сетивата, които по този начин се възприемат външно – а в причините се крият следствията и *обратно*. Следователно думата „вътрешно четене“ (*intellectus*) може да се използва по отношение на всичко това.

Тъй като придобиването на знания от човека започва от сетивата, т.е. отвън, е ясно, че колкото по-силна е светлината на интелекта, толкова по-дълбоко може да проникне той в най-съкровенията неща. Но естествената светлина на нашите интелекти е с ограничена сила и следователно може да напредне само до определена граница. За да проникне по-нататък, за да придобие знание за нещо, което не може да бъде придобито чрез естествената светлина, човек се нуждае от свръхестествена светлина. И тази свръхестествена светлина, дадена на човека, се нарича „Дарът на интелекта“. (*Summa Theologiae*, II, 2. Quaestio VIII. Art. 1.) Централният въпрос за Тома, „Каква реалност имат тези абстрактни понятия?“, който човек по този начин „чете навътре“, води до самата същност на томизма [стр. 67-69].

Тъй като нещата са творения на Бог – както една къща би била творение на архитекта, ако той беше оформил и целия строителен материал от пълна безформеност – тяхната природа, тяхната „субстанция“ е вложена в тях – като „*universalia in rebus*“ – и може да бъде „прочетена вътрешно“ в тях от хората чрез

„естествената светлина“ – светлината на разбирането; и те могат да станат притежание на душата като „ *universalia post res* “. Но преди това природата на нещата е почивала в Бог, който я е видял в самопрочитането чрез „ *lumen gloriae* “, светлината на славата (цялото и всяка част с един поглед, така че разликата между универсална и специална форма все още не е съществувала). По време на прехода на плана на сътворението към царството на средната светлина, на „ *lumen gratiae* “ на Светлината на Благодатта, която е била излята върху Йерархиите, възниква разделението на „сутрешно знание“ и „вечерно знание“, от които първото изхожда от универсалното към частното, а второто се връща назад от частното към универсалното.

По този начин качеството „*intelligere*“ се приписва на:—

1. Бог в светлината на славата, на „докса“, на същественото откровение.
2. Ангелите, в светлината на благодатта, на „*gratia*“, защото Бог „е създал в ангелския разум всичко, което е създал в природата на отделни неща“, като „ *universalia ante res* “ и
3. Хора, които трябва усърдно да събират знанията си за отделни неща в „Естествена светлина“ – след загубата на Рая.

Но както за външното четене е необходимо не само око, но и четлива книга, така и вътрешното четене може да се осъществи само ако е видимо нещо „четливо“ (разбираемо), нещо познаваемо, тоест духовна субстанция, осветена от един от трите вида светлина на познанието.

И трето условие за постигане на знание в реалността е „Окото на вътрешното четене“ – „интелектът“ – да не е твърде слабо, за да схване пълнотата на блясъка, който произтича от духовната субстанция.

Едно нещо може да бъде разбрано, доколкото е в състояние на актуалност.

Следователно, Бог, който е чиста актуалност без примес на потенциалност, е над всички неща, които могат да бъдат разбрани. Но това, което е върховно разбрано, не е такова от никой интелект, поради излишъка на разбираемото над интелекта. Както слънцето, което е видимо в най-висша степен, не може да бъде видно от прилепа, поради излишъка на неговата светлина.

Както казва Фауст на изгрева: „Изгрява! и заслепен, аз отвърщам очи, пронизан от болка.“ Чрез „излишък от светлина“ казва Фауст:

„Затова нека слънцето остане зад мен, ние живеем чрез цветното му отражение.“

И Томас казва: —

Дотук можем да кажем, че виждаме всичко в Бога и съдим всичко според Него, точно както познаваме и съдим всичко чрез участие в Неговата светлина. Защото естествената светлина на разума е също така известно участие в божествената светлина; както може да се каже, че виждаме и съдим всичко физическо на слънцето, тоест чрез слънчевата светлина...

Но както не е необходимо да се види субстанцията на слънцето, за да се види нещо физически, така не е необходимо, за да се види нещо с интелекта, да се види същността на Бога. (S. Theol. I. Quaestio XII, Art. XI).

Светлината на разума, естествената светлина, вродена на човека, е участие в божествената светлина – като „цветното отражение“ от „излишъка на пламъка“ на слънцето. Този „интелектуализъм“ на Тома – често критикуван – е най-дълбокият кладенец на неговата могъща мисловна сила. Като мислител той познава себе си и като защитен от Бога – прикрепен към небето чрез нишката на светлината. Мисълта му е изпълнена с молитвено отношение.

И завършекът на това отношение в неговата мисъл са доказателствата ^{на} Тома за съществуването на Бог. Те не прекращават сферата на „естествения lumen“, а тласкат мисълта към самия източник на тази светлина [стр. 69, 70].

... нашето естествено познание произтича от сетивата. Следователно нашето естествено познание може да достигне до точката, до която сетивата могат да го доведат. Но нашият интелект не може да се простира отвъд сферата на сетивата, за да съзре божествената Същност; защото създанията, които са зависими от сетивата, са продукти на Бога, които не са равни на добродетелта на своята причина. Следователно, цялата добродетел на Бога не може да бъде позната от познанието на сетивния свят и съответно и Неговата същност не може да бъде видяна. Но тъй като следствията зависят от причината, ние можем да бъдем доведени от тях до знанието дали Той съществува и до знанието за Него какви качества по необходимост притежава, което е Първата Причина на Всичко, която надхвърля всичко. (*Summa Theologiae* I, I. Quaestio XII, Art. XII.)

Това е просто личният опит на тази епоха – ние не можем да проникнем чрез виждане в духовния свят [стр. 70].

... и Бог в Неговата Същност не може да бъде видян във видение от чистия човек, освен ако не е отделен от този смъртен живот. Поради причината, че начинът на придобиване на знанието *следва* начина на съществуване на съответното същество.

Но докато сме в този живот, нашата душа съществува в телесна материя и следователно тя придобива знание по естествен път за нищо, което няма своята форма в материята или което не може да бъде познато чрез материята ...

Но тази скромност в сферата на земното мислене не е липса на воля. Докато златните небеса на раннохристиянското изкуство изчезваха зад синята завеса, от човечеството израстваше атакуващата небето готика. И когато плотинизмът пресъхва, възниква „готическата“ техника на мислене на високата схоластика. „Слънцето отзад“ е само временно състояние. В преобразеното тяло един ден ще видим Бога в Неговата Същност.

Тъй като най-висшето блаженство на човека се състои в най-възвишената му дейност, главно в действието на интелекта, човекът или никога няма да постигне това блаженство, или то ще се състои от нещо различно от Бог, ако създадените

интелекти никога не съзрат Божията същност – което противоречи на вярата. Защото в това, което е произходът на неговото съществуване, се крие окончателното завършване на разумното същество; и едно нещо е дотолкова завършено, доколкото достига до своя произход. Но това противоречи и на Разума. В човека има естествено желание да знае причината, когато вижда следствието, и от това възниква удивление у хората. Ако интелектът на разумното същество не достигаше до първопричината на нещата, това желание на природата би трябвало да остане напразно. Следователно, трябва безусловно да се признае, че блажените съзират Божията същност.

Това „естествено желание за произхода“ е основният импулс на схоластиката, сравним с растителния, насочен към небето импулс на готическото изкуство. Както в ранната готика не е имало отпускане на напрежението, така и Тома никога не допуска „благочестие“ – от какъвто и да е вид – силата да освобождава интелекта от дейността.

За Тома мисловният акт винаги води нагоре, никога към лягане за почивка. Неговата молитва няма нищо общо с легла и възглавници.

... Бог не е наречен неразбираем, защото притежава някакво качество, което не се вижда; а защото то не се вижда толкова съвършено, колкото може да бъде ...

... Това, което е съвършено известно, е разбрано, и това, което е познато възможно най-дълбоко, е съвършено познато. По този начин, ако нещо, което може да бъде познато чрез емпирична наука, се поддържа от едно мнение, което произтича от някаква причина за вероятност, това нещо не е разбрано. Ако например някой знае чрез демонстрация твърдението, че сборът от ъглите на триъгълник е равен на два прави ъгла, той го разбира. Но ако някой приеме мнението въз основа на вероятността, защото учените или мнозинството казват така, той не го разбира, защото не достига до този пълен начин на познаването му, по който то може да бъде познато. Но никой сътворен интелект не може да достигне до познаване на божествената Същност по този съвършен начин, по който тя може да бъде позната... Защото няма граница за познанието за Бога. Никой сътворен интелект не може да има безгранично познание за Бога. Сега, един сътворен интелект познава Божествената Същност повече или по-малко съвършено, пропорционално на това, доколкото е проучена от по-голяма или по-малка Светлина на Славата. (S. Theol. Q., XII. Art. VII.)

Най-дълбокият работен импулс на Тома е да ограничи, доколкото е възможно, дела на традицията – основана на външен авторитет и следователно вероятност – в съдържанието на вярата на Църквата, в полза на това, което може да се постигне „per demonstrationem“. Той искал да отведе с готическата техника на своя храм на понятията онези понятия, „които могат да дойдат само от нас самите и нашата индивидуалност“, далеч в царството на съдържанието на вярата [стр. 41, 42]. Да

отвори съдържанието на вярата за *разбирането* – също и за да го защити от невярващите – бил „основният проблем пред Алберт и Тома“ [стр. 72].

Това използване на интелекта в „естествената светлина“ следователно осигурява, от една страна, оръжия за борбата на „Ecclesia militans“ – и от тази гледна точка Тома пише своята „Summa contra Gentiles“ (срещу „езичниците“ – т.е. арабите) – от друга страна, то осигурява основите, върху които може да се изгради „Ecclesia Triumphans“ – което е предмет на *Summa Theologica*.

Защото чрез благодат – след смъртта или дори преди това, чрез чудо (както в случая с Моисей или Павел) – естествената светлина може да получи издигане до силата на виждането.

Когато нещо се издигне до степен, която надхвърля неговата природа, трябва да му се даде разположение, което е над неговата природа. Ако например въздухът трябва да приеме формата на огън, той трябва да бъде разположен към тази форма посредством определена способност. Но когато един сътворен интелект съзрее Бога в Неговата Същност, самата Божия Същност става разбираема форма на интелекта. Следователно към него трябва да се добави свръхестествено разположение, за да се издигне до такава възвишеност. Защото, тъй като естествената сила на сътворения интелект не е достатъчна, за да види Божията Същност, е необходимо чрез Божествена благодат към него да се добави сила на интелигентност. Поради тази причина ние наричаме увеличаването на силата на интелигентността „просветление“ на интелекта; и това е просветлението, за което се казва в Апокалипсис ххi, 28, че „светлината Божия ще ги освети“, а именно обществото на блажените, които виждат Бога. [*Summa Theologica* , I. Quaestio XII, Art. V.)

От онези, които съзират Бога в Неговата Същност, един ще Го съзри по-съвършено от друг... защото интелектът на единия ще има повече сила или способност да вижда Бога, отколкото интелектът на другия. Способността да вижда Бога обаче не принадлежи на сътворения интелект според неговата природа, а чрез Слава и Светлина... Следователно интелектът, който има по-голям дял от славата и светлината, ще вижда Бога по-съвършено; и този по-голям дял ще има този, който има повече Любов, защото където има повече Любов, има повече желание, а желанието прави този, който желае, по някакъв начин способен и подготвен за приемане на желаните обекти. Следователно, който има повече Любов, ще вижда Бога по-съвършено и ще бъде по-блажен. {*Summa Theologica* , I. Quaestio XII. Art. VI.)

Но вътрешната драма на аристотелово-томасовата доктрина за познанието не само се развива по абстрактна линия на развитие от по-малко съвършеното към по-съвършеното, но вече отрежда своя съвсем особен и отличителен дял на по-ниските стъпала на познанието.

Според предположението на платонистите (че душата носи цялото знание в себе си, но го е забравила поради връзката си с тялото, че всяко учене е спомняне и че

обръщането към света на сетивата е просто несъвършенство) душата не е съединена с тялото за негово усъвършенстване, защото поради това съединение тя е по-малко интелигентна, отколкото когато е отделена, а това съединение е единствено за усъвършенстване на тялото, което е против разума, защото материята съществува заради формата, а не *обратното* .

Но някой би могъл да възрази, че ако едно нещо винаги е насочено към усъвършенстване (и директното обръщане към разбираемото е по-добър вид интелектуална дейност от обръщането към фантазмите), Бог би могъл да уреди природата на душата по такъв начин, че по-благородният вид интелектуална дейност да ѝ се отдава естествено и така че тя да не е необходимо да бъде съединявана с тялото за тази цел.

Трябва да се отбележи, че дори ако приложението на интелекта към висши неща е по-съвършено от приложението му към физически образи, все пак първият начин е бил по-малко съвършен, ако се вземе предвид как би било възможно за душата; което става ясно от следните мисли: Във всяка интелектуална субстанция интелектуалната сила съществува чрез влиянието на Божествената Светлина. Тя е в първия си принцип единна и проста, но разделена и разнообразна пропорционално на това, колкото повече създанията са отдалечени от Източника, както е в случая с линиите, които се излъчват от централна точка. От това следва, че Бог познава всички неща чрез Своята единна Същност. И ако висшите интелектуални субстанции упражняват интелекта си чрез нещо повече от форма, то все пак това е чрез по-малкобройни и по-универсални форми (отколкото по-нисшите субстанции) поради ефикасността на интелектуалната добродетел, която е в тях. Но в по-нисшите субстанции има форми, по-малко универсални и по-малко ефикасни в разбирането, пропорционално на тяхното несъответствие в интелектуалната добродетел от висшите. Ако по-нисшите субстанции имаха формите в онази степен на универсалност, в която ги имат по-висшите, те не биха получили чрез тези форми съвършено познание за нещата, защото не могат да развият такава интелектуална сила, а само общо и объркано познание. Това важи съответно и за хората. Защото онези, надарени с по-слаб интелект, не получават пълно познание чрез универсалните понятия на по-интелигентните, освен ако детайлите не им бъдат специално обяснени. Очевидно е, че сред интелектуалните субстанции според устройството на Природата човешките души са най-нисшите. Но съвършенството на цялото изисква да има различни степени в света. Така, ако Бог беше уредил човешките души така, че да разбират по същия начин, както отделните субстанции, те не биха били способни на пълно познание, а като цяло на объркано. Но за да могат да имат пълно пропорционално познание за нещата, човешките души са устроени така, че да са свързани с телата и по този начин да получават пропорционално познание от физическите неща, точно както необразованите хора могат да бъдат обучавани само чрез конкретни примери. Следователно е ясно, че е

за добро на душата да бъде обвързана с тялото и да разбира, като се обръща към фантазми.

Така томистката доктрина за познанието води от *Бог*, който разбира всичко в *един* интелектуален акт, през *отделните субстанции*, които се нуждаят от все по-слаби „универсалии“, към *човека*, който трябва да изучава универсалиите отдолу, като освобождава фантазмите от нещата чрез сетивата, а от тях – видовете чрез „активния интелект“, а от видовете – универсалните понятия чрез „възможния интелект“. С тях чрез мисъл, а не чрез виждане, той изгражда своя храм на познанието чрез царството на духовете, към небето.

Като фон на великолепно обобщение на доктрината за познанието на Тома във втората от „Обръщенията“ на Рудолф Щайнер [стр. 59 и сл.], ще преведем кратките глави от „Компендиум по теология“, в които Тома дава на брат си Реджиналд в сбита и пълната квинтесенция на своята доктрина.

Глава 78. — Че интелектуалната субстанция на човека е най-нисшата от видовете. Тъй като не е свойство на нещата да се простират във вечността, сред интелектуалните субстанции трябва да има не само най-висша, която достига най-близо до Бога, но и най-нисша, която е най-близка до телесната материя. И това може да се види по следния начин: Интелектуалната дейност е способността на човека над другите животни; защото е ясно, че човек разглежда универсалните, качествата на нещата и нематериалните неща, всички от които се разбират само чрез интелигентност. Сега е невъзможно тази интелектуална дейност да се осъществява посредством телесен орган, както виждането е чрез окото. Защото всеки инструмент на познавателната сила по необходимост трябва сам по себе си да бъде лишен от онзи вид материя, която се познава чрез него, както зеницата на окото по природа е лишена от цветовете. Защото цветовете се познават поради факта, че видовете цветове се възприемат в зеницата; но това, което възприема, трябва да е лишено от това, което се възприема. Но интелектът е в състояние да учи по отношение на цялата физическа природа. По този начин, ако трябваше да придобие знание чрез телесен орган, този орган би трябвало да е лишен от всякаква физическа природа - което е невъзможно.

Освен това: всеки познавателен инструмент е познаваем по начина, по който в него се намира видът на познаваемия обект; защото това е за него принципът на познанието. Но интелектът познава нещата нематериално, дори тези, които по своята природа са материални, защото той извлича универсалната форма от материалните условия, които създават разделението. Следователно е невъзможно видът на познаваемото нещо да е материално в интелекта; и той да не се приема в телесен орган, защото всеки телесен орган е материален.

Също така е ясно, че сетивата се отслабват и разрушават от преувеличените сетивни качества – както слухът се отслабва от силните звуци, а зрението – от ослепителната светлина; и това се случва, защото хармонията на органа е

разрушена. Но интелектът по-скоро се засилва чрез преувеличаването на разбираемите качества, защото който използва интелекта си за по-висши неща, е способен да разбира другите не по-малко добре, а по-добре. По този начин, ако човекът бъде открит като интелектуално същество и процесът му на познание не се осъществява чрез телесен орган, непременно трябва да има някакъв вид безплътна субстанция, чрез която човекът разбира.

Защото всичко, което може само по себе си да бъде активно без тяло, не зависи от тялото според своята същност; и всички сили и форми, които не могат да съществуват без тяло, също не могат да имат ефективност без тяло. Така топлината не поражда топлина сама по себе си, а тялото поражда топлина чрез топлина. Следователно тази безплътна субстанция, чрез която човек разбира, е най-нисшата в реда на интелектуалните субстанции и тази, която стои след материята.

Глава 79. — За разликата между интелекта и начина на неговата дейност

Тъй като интелектуалното Същество е по-висше от сетивното, както Интелектът е по-висш от сетивата, и тъй като по-нисшето по природа имитира, доколкото е възможно, по-висшето, така че телата, които са подвластни на растеж и разпад, имитират до известна степен въртенето на небесните тела, трябва да се предположи, че сетивните качества по свой начин наподобяват интелектуалното; и по този начин можем по някакъв начин да придобием познание за интелектуалното от подобие на сетивното. Сега в сетивното откриваме „висше“, така да се каже, а именно актуалност или форма, и „нисша“ потенциалност или материя, и „средно“, а именно това, което е съставено от материя и форма. По подобен начин трябва да разграничим и в интелектуалното Същество; защото най-висшето интелектуално, Бог, е чиста актуалност, другите интелектуални субстанции имат нещо актуалност и нещо потенциалност според тяхната интелектуална природа; но най-нисшата интелектуална субстанция, чрез която човек използва интелекта си, е в интелектуалната сфера само в състояние на потенциалност. Това засилва идеята, че първоначално човекът е бил направен интелектуален само като потенциалност и впоследствие постепенно е бил доведен до актуалност. Затова интелектуалната субстанция на човека се нарича „intellectus possibilis“ или потенциален интелект.

Глава 80. — Че *Intellectus Possibilis* развива интелектуалните форми от сетивните неща

Тъй като, както вече беше посочено, колкото по-висша е една интелектуална субстанция, толкова по-универсални са нейните интелектуални форми, следва, че човешкият интелект, който нарекохме „възможности“, има, сред другите интелектуални субстанции, по-малко универсални форми; и ето причината, поради която той развива интелектуалните форми от сетивните неща.

Това може да хвърли светлина и върху друго съображение. Формата трябва да бъде пропорционална на това, което трябва да бъде разбрано чрез нея. Следователно, тъй като човешкият *intellectus possibilis* сред всички интелектуални субстанции е

най-близо до телесната материя, неговите интелектуални форми също трябва непременно да са най-близки до материалните неща.

Глава 81. – Че човек се нуждае от сетивните си сили за интелектуална дейност
Трябва да се отбележи, че формите в телесните неща са съставени от отделни частици и са материални, но в Интелекта те са универсални и нематериални, което установява начинът на нашата интелектуална дейност, защото ние използваме интелекта си „универсално“ и „нематериално“. Но този начин задължително трябва да съответства на интелектуалната форма и вид, чрез които действа нашият интелект. Следователно, тъй като преминаваме от една крайност в друга само чрез средство, формите преминават от телесните неща към интелекта чрез определени посредници. От този вид са сетивните сили, които разбират формите на материалните неща отделно от материята – ние виждаме например конкретната форма на камъка с око, но не и неговата материя – и от друга страна, те разбират формите на нещата по определен начин – защото сетивата разбират само диференцираните частици. Следователно сетивата са били необходими на човека за интелектуална дейност; и това се потвърждава от факта, че ако някой е лишен от едно сетиво, той губи и знанието, което зависи от това сетиво, подобно на човек, роден сляп, който не може да има познания за цветовете.

Глава 82. – Че е необходимо да се приеме „*Intellectus Agens*“

Следователно става ясно, че знанието за нещата не се причинява в нашия интелект чрез участие в някакъв вид действителни интелектуални форми, които съществуват сами по себе си и за себе си, или чрез тяхното влияние, както предполагаха платониците и другите, които ги следваха. По-скоро интелектът извлича това знание от физическите неща чрез посредничеството на сетивата. Но тъй като, както вече беше посочено, формите на нещата са частни в сетивните сили, те са разбираеми не според реалността, а само според потенциала. Защото интелектът действа само универсално. Сега нещо, което е в потенциално състояние, може да бъде пренесено в това на действителността само посредством някакъв активен агент. Следователно трябва да съществува „агент“, който прави частните форми, които се намират в сетивните сили, разбираеми в реалността. Но „възможният интелект“ не може да постигне това: защото самият той е по-скоро в състояние на потенциал по отношение на разбиращите качества, отколкото активен в тях. Следователно трябва да се постулира друг интелект, който прави конкретни форми, разбираеми в потенциалност, разбираеми в реалността, както светлината прави потенциално видимите цветове действително видими. И ние наричаме това „*Intellectus Agens*“ – което не е нужно да постулираме, ако формите на нещата бяха разбираеми в реалността, както предполагаха платониците.

... „*Intellectus possibilis*“ е възприемчив към разбираемите, частно обособени форми ... „*intellectus agens*“ ги прави действително разбираеми.

Глава 83. – Че човешката душа е неразрушима

„По този начин големите логически въпроси на универсалиите се свързват с въпросите, които засягат световната съдба на всеки индивид“, казва Рудолф Щайнер [стр. 73]: Как тази глава 83 се свързва с предходната глава!

В съответствие с казаното, интелектът, с който човек разбира, трябва да бъде неразрушим. Всяко същество е активно пропорционално на своята природа. Но интелектът има дейност, независима от тялото, както беше показано - от което следва, че е активен по свой собствен избор. Следователно, той е субстанция, която съществува сама по себе си. Но по-горе беше показано, че интелектуалните субстанции са неразрушими. Следователно и човешкият интелект е неразрушим. Освен това, истинската основа на растежа и разпадането е материята и следователно едно нещо е толкова далеч от разпадането, колкото и от материята. Нещата, съставени от материя и форма, са вътрешно разрушими; материалните форми са разрушими чрез това, което е свързано с тях, а не чрез самите тях; но нематериалните форми, които надхвърлят мярката на материята, определено са неразрушими. Интелектът по своята природа е издигнат над материята, което се вижда от неговата функция: защото ние не разбираме нищо чрез нещо друго, без да го отделяме от материята. По този начин интелектът е, в съответствие със своята природа, неразрушим.

Това опровергава и Авероес, който предполагал, че „няма безсмъртие в смисъл на индивидуално продължаване след смъртта“. Във връзка с проблемите, както е показано от Рудолф Щайнер, Томас в следващите глави на „*Компендиум по теология*“ събира всички основни аргументи на мощната си атака срещу арабския антагонизъм към индивидуалността, като доказва, „че няма само един *intellectus possibilis* сред всички хора“ (Глава 84); „че *intellectus agens* във всички хора не е един-единствен“ (Глава 85); а „че *intellectus possibilis* и *intellectus agens* се основават на същността на индивидуалната душа“. (Глава 86.)

Борбата срещу Авероес

За борбата срещу отричането на индивида от арабския лекар и философ Авероес (1126-1198), Тома е напълнил арсенал с чудесно изработени и заточени логически оръжия. От този арсенал нека вземем един аргумент – с който Тома завършва страхотната 73-та глава от Втора книга на „*Summa contra Gentiles*“.

Позицията на Авероес е: „Всеки от нас има свое тяло, но не и свой собствен разум.“ Томас отговаря: —

Ако *intellectus possibilis* се преведе, чрез приемането на конкретизирана форма, в състояние на реална интелектуална дейност, той може да остане реален по собствена воля, както казва Аристотел в третата книга „*За душата*“. Следователно е в наша сила да преосмислим нещо, за което някога сме придобили знание, ако само го желаем, без да бъдем възпрепятствани от фантазмите – т.е. от невъзможността да възприемем тези „образи“ чрез сетивата. Защото ние имаме силата да формираме такива образи, които са пропорционални на желаното съображение,

освен ако няма никаква пречка от страна на въпросния орган; както е в случая с имбецилите и тези, които не могат да останат будни, защото нямат свободно използване на въображението и паметта. Така Аристотел казва в Осма книга на „Физика“, че човекът, който вече има издръжливостта да придобие знания, ако е в състояние да се *заеме* със съзерцанието, не е необходимо да бъде преведен от това състояние в състояние на *истинско* съзерцание посредством външен двигател, освен преодоляване на препятствие, а че той може, ако пожелае, сам да премине към акта на съзерцание. Но ако разбираемите частни форми на всички науки се намират в intellectus possibilis (NB - което човек трябва да приеме, ако го разглежда, подобно на Авероес, като Един и Вечен), ролята на фантомите по отношение на intellectus possibilis винаги трябва да бъде от такъв вид, какъвто е случаят с човека, който вече е усвоил наука и вследствие на това може да формулира разсъждения, на които без такива образи не би бил способен (NB - като ги извика от паметта си). Но тъй като човекът упражнява интелектуална дейност чрез intellectus possibilis, доколкото това е чрез конкретни форми, преведени в състояние на *истинска* интелектуална дейност, всеки човек *би могъл*, ако само пожелае, да владее знанията на *всички* науки. Но това очевидно не е така, защото тогава никой не би се нуждаел от учител, за да научи наука. Следователно следва, че intellectus possibilis не е Един и Вечен.

„Доктор Ангеликус“, най-великият богословски учител в християнската история, хвърля личната си съдба – духовната си професия на *преподаване* – на везните срещу арабизма. Защото Тома не искаше само да противоречи на Авероес, а да го смаже (както каза д-р Карл Унгер в последната лекция на живота си в Гьотеанума). [*Езотеризъм* от Карл Унгер, публикувано от Пърси Лунд, Humphries & Go. Ltd., 3, Amen Corner, Лондон, ЕС 4. Цена 2 шилинга.] Той се бореше с цялата сила на съществото си за „приемането на Словото чрез силата на Сина“ (Унгер). Придобиването на знания – към които учителят трябва да води – за Тома не е проникване в съкровищница, където „познанието на всички науки“ лежи готово за този, който познава „Отвори се, Сезаме!“, а отглеждане на духовно семе, което е разпръснато в земята и трябва да се отглежда с упорит труд, „в пот на челото си“. Тома черпи своите метафори от царството на растенията и светлината, за да изясни връзката на учителя със семето в душите на учениците; както например в главата за „Учителят“ в големия трактат за „Истината“.

В нас предварително съществуват семена на знанието, като първите понятия, така да се каже, за интелекта, които веднага се разпознават в светлината на „intellectus agens“, чрез посредничеството на конкретните форми, които произлизат от качествата на паметта... Всеки принцип е включен в тези универсални принципи. Сега, ако умът бъде изведен от това универсално знание, така че да разпознае конкретните части действително, които досега са били разпознавани само

потенциално, и така да се каже, като цяло, тогава се казва за някого, че той придобива знание.

Под „предсъществуване“ Тома разбира не – както платониците – че „първоначалните понятия“ са включени в човека още преди раждането, така че знанието му да е спомен за нещо предродилно, а в смисъл, че преди да започне процесът на придобиване на знание, в нас от Бог е създадено семе на светлина, семе на функционална сила, „lumen creatum“ и това се образува или изважда наяве в процеса на придобиване на знание.

Тезата, която се защитава срещу арабизма, е, че всяка душа крие в себе си собствено зрънце светлина, което бива съживено от „Учителя“.

Но Томас събаря Авероес не само на неговата собствена основа – тази на учителя – но и на тази на „медикус“, лекаря, чрез изключително плодотворно съчетание на проблемите на преподаването и лечението. В него той се явява като предвестник на блестящото възраждане на лечителството, което в наши дни най-великият учител по интелектуална дейност, Рудолф Щайнер, усъвършенства чрез „укрепване на мисловната сила“. (Вж. Глава I. „Истинското познание за човешката природа като основа на медицинското изкуство“ в книгата „*Основи за разширяване на изкуството на лечението според духовно-научното знание*“.) Рудолф Щайнер събаря материалистическите останки на арабското търсене на съкровища, които се крият под слабоумния модерен емпиризъм. (Човек търси съкровищата на знанието днес в „Наръчници“.)

... Учителят поражда у ученика знанието, не както огънят в дървата, а както лекарят поражда здравето у болния... (Трактат *за духовните създания*. Чл. IX, във връзка с полемика срещу Авероес).

В лечението лекарят е помощник на Природата, главният агент, тъй като той укрепва Природата и добавя лекарства, които Природата използва като инструменти в лечението.

Точно както човек може да бъде излекуван по два начина – първо чрез единственото посредничество на Природата, и второ, от Природата заедно с малка доза лекарство – така има и два начина за придобиване на знание: първо, когато семето на разума, вложено от Природата в човек, идва от само себе си към познанието на нещо непознато досега, се говори за „изобретение“; и второ, когато вложеният разум е дозиран от някой външен, се говори за „учене“... И се казва още, че един човек учи друг, ако му обяснява със знаци стъпките напред, които вложеният в него разум му позволява да предприеме. Както се казва за лекаря, че той произвежда здраве у болния в царството на Природата, така се казва и за човека, че той произвежда учение у друг в царството на вложения му разум. И това се нарича „преподаване“. И в този смисъл може да се каже, че човек учи друг и е негов учител. Но светлината на този разум, чрез която тези първични понятия се познават, ни е дадена от Бог (е „intellectus possibilis“); както и подобие на

нетварната мъдрост (на „София“, като подобие на която на земята „възможният интелект“ блести в човешката душа). Тъй като никое човешко учение не може да има никаква ефективност в нас, освен чрез силата на тази светлина, е съвсем сигурно, че само Бог е този, който първоначално влага знанието в нас, точно както Природата първоначално произвежда лечебната сила в нас.

В това „Учение за учението“, в противовес на арабизма, Тома открива за човека Светая Светих, където той е в пряко общение с Твореца: той се бори „за приемане на словото чрез силата на Сина“ (Унгер); във всеки отделен човек Бог говори като „*Verbum cordis*“, словото на сърцето. Няма място да се възпроизведе „Учението за Словото“ на Тома, както се е развило особено в „*Tractatus de verba*“. Тук са изложени само няколко изречения, в които блести онази атмосфера на светлина, която е най-големият принос – толкова често неразбран – на Тома към историята на западната духовна мисъл.

...Както се казва за лекаря, той създава здраве, въпреки че работи отвън, а само Природата – отвътре, така се казва и за човек, че той учи на истина, ако само я изрича отвън, но отвътре учи Бог.

...Думите на учителя, независимо дали са чути или прочетени, в обучението по знания в интелекта, играят ролята на неща, които са извън душата ...

...Заклученията се стигат със сигурност, ако са съотнесими към първичните понятия. Следователно това, което някой знае със сигурност, идва от вътрешно създаваната светлина на разума, чрез която Бог говори в нас, а не от човека, който учи отвън...

...Учителят не създава истина в ученика, а знание за истината. Защото предметите, които се преподават, са истина, преди да бъдат познати: защото истината не зависи от нашето познание за нея, а от същността на нещата...

...ако някой каже: нищо не може да формира ума на човека освен Бог, това се отнася до най-висшата му форма, без която той би бил безформен, каквито и други форми да има. Но това е формата, чрез която умът се обръща към СЛОВОТО и е присъщ на него.

Така интелигентният човек е „обърнат към СЛОВОТО“ чрез най-висшата си форма. От философията на ученето и преподаването, която той развива във войната срещу арабизма, Тома преминава към въпроса: „Как мисълта се прави христоподобна?“ [стр. 76.]

Но той не намира отговор на този въпрос за човека, който живее в земното тяло, а само за човека, на когото – след деня на Страшния съд – чрез Божията благодат земното тяло, преобразено в духовно тяло, ще бъде възстановено [*виж по-долу* стр. 180].

Рудолф Щайнер е дал отговора в наше време: Антропософия, в която сътвореният човек чрез еволюцията на творческата мисъл се свързва с несътворената Мъдрост – *sapientia increata* – тоест *Антропосът* със *София*.

Коментар V. Приложението на интелигентността към човешкото тяло

„Томас не може да стигне по-далеч от абстрактното твърдение, че психическото-духовно наистина има своето въздействие върху всяка дейност на човешкия организъм.“ [стр. 96]

Това „абстрактно утвърждение“ – както се вижда от тенденцията на трите обръщания – в никакъв случай не бива да се приема като игра с понятия, обезсилени от „бледия оттенък на мисълта“. Цялата драма, която нахлува на фона на схоластичната мисъл, живее в това „абстрахиране“, това „абстрахиране“, в това изграждане на схоластично-готическа катедрала. В тази могъща сграда се извършва това абстрахиране, отдолу нагоре; първо, от материалните неща на света, „фантазмите“, сетивните образи, чрез дейността на сетивата; след това от тези образи, „видовете“, специалните понятия, чрез „intellectus agens“ и накрая, „universalia“, общите понятия, чрез „intellectus possibilis“. Но това „абстрахиране“ отдолу нагоре, чрез което човекът въвлеча в мисълта си, докато тя се разгръща „post res“, това, което преди е лежало „in rebus“, е предназначено да служи на целта да впише сътворения човешки разум в духовните форми, чрез които силата на Създателя, която действа „ante res“, действа отгоре надолу.

Най-съкровеният импулс на това „абстрактно утвърждение“, приложено към идеалното преображение на човешкото тяло (което Тома намира за видение за бъдещото реално преображение на възкръсналото тяло), се появява в произведенията на Тома Аквински в пасажа, който Рудолф Щайнер анализира като драматична кулминация: когато проблемите на сътворението, на човешкото познание и на човешката индивидуалност се концентрират, така да се каже, в един възел. Той е най-ясен в отговора на въпроса: Защо една човешка душа се различава от друга.

Тъй като душата като такава (т.е. когато е абстрахирана от тялото) не е съставена от материя и форма, разграничаването на една душа от друга би могло да бъде само *формално*, ако те се разграничаваха само според съществуването си като чиста душа. Но *формалното* разграничаване включва разделяне на видовете; (т.е. тогава хората не биха принадлежали всички към един и същи клас, а всеки би бил вид сам по себе си, което Тома признава за Ангелите, но не и за хората). Но разделянето само по брой в рамките на един и същ вид произтича от *материалната* разлика. И душата не може да има тази материална разлика от Природата, от която е създадена, а от материята, в която е създадена. По този начин можем да предположим съществуването на много човешки души, които са различни в рамките на един и същи вид според броя си, ако са съединени с тела от собственото си начало (т.е. ако нямат предсъществуване в Царството на Природата, от което са създадени), така че тяхното разграничаване произтича от съюза с тялото

като материален принцип, дори ако тяхното разграничаване произтича от Бога като ефективен принцип. (Въпрос *за Божията мощ* . III. 10.)

В главата „Прераждане на Духа и съдбата“ от книгата „*Теософия*“, Рудолф Щайнер продължава с убедителна логика тази томистична мисъл: „... Човекът, който правилно размишлява върху същността на биографията, стига до прозрението, че духовно *всеки човек е вид сам по себе си*.“ Това означава „*secundam naturam ex qua fit*“, според предварително съществуващата индивидуална „природа“, която след предишни прераждания навлиза при раждането, отделният човек е свой собствен вид. „*Materia in qua fit*“, телесният материал, вече не е „принципът на индивидуацията“, макар че може да запази пълното си значение като обект, върху който духовният индивид, в съответствие със своята съдба, работи.

Но този томистки ход на мисълта е необходимо предварително, от гледна точка на духовната история, представяне на духовния индивидуализъм на Рудолф Щайнер. Вторият от горните цитати идва от разгара на борбата срещу Авероес.

„Материалният индивидуализъм“ – ако може да се нарече така – на Тома е крепост, построена от земен камък като защита на човешката индивидуалност срещу учението на Авероес, който потиска *intellectus possibilis* и индивидуалността в универсален дух. Човекът придобива – според Тома – своята индивидуална природа именно като живее в това земно тяло, от което състояние (като такова, което тогава е съществувало предварително) Бог след деня на Страшния съд ще му даде вечен живот в преобразено тяло чрез благодатта, обещана от Христос [стр. 180].

Всяко човешко тяло е, по смисъла на Тома, конкретен инструмент, чрез който Бог – ако може така да се каже – с едната си ръка взема материала от царството на Природата, създадено от Него, а с другата ръка влага човешката душа (*anima humana*) чрез първия акт на сътворение на всеки отделен човек. Така нареченият „креационизъм“ – доктрината, че всяка душа при раждането си е създадена от Бог абсолютно наново – е неизбежната последица от мисловна система, която чрез „абстрактно утвърждение“ би позволила на небето да триумфира *напълно* над земята в човека, без да разполага дори със силите на човешкото Его, които са били придобити с трудност през векове, през които Егото е трябвало да намери и утвърди себе си без Бог или дух във вселената на материалната реалност, потисната от номинализма с неговите слаби абстракции.

Цялата сила на „абстрактното утвърждение, което живее в усилията на Тома да намери познание за тялото, е израз на волята: да се получи представа за действието на Божията“ десница, която чрез подготовката на тялото на новосъздадената човешка душа предопределя условията на нейната индивидуална форма и следователно условията на нейната земна и небесна съдба.

Бог като съвършен Създател на несъвършеното

Ефектът предсъществува според силата си в действащата причина. Да предсъществува в силата на *действащата* причина обаче не означава да предсъществува по по-малко съвършен, а по по-съвършен начин; дори ако предсъществуването в потенциалността на *материалната* причина е предсъществуване по по-малко съвършен начин, защото материята като такава е несъвършена, докато „действащият“ като такъв е съвършен. Тъй като Бог е първата действаща Причина на нещата, съвършенствата на всички неща трябва да предсъществуват в Бога в още по-голяма степен. И Дионисий засяга тази мисъл, когато казва за Бога в книгата „За Божествените имена“ : „... Той със сигурност не е *това* нещо; но Той е *всички* неща, бидейки Причината на всичко.“ (*S. Theol.* / 4. // .)

За сътворението на тялото на първия човек

Тъй като Бог е съвършен в делата Си, Той е дал съвършенство на всички създания според вида им... Самият Той е съвършен поради факта, че предварително притежава всички неща в Себе Си: не по начина, съставен от различни елементи, а просто и единствено, както казва Дионисий: тоест, по начина, по който различните ефекти предварително съществуват в своите причини, според тяхната единична сила. Така, на Ангелите Той съобщава Своего съвършенство в познанието за всички природни неща в божествени форми, съвършенство, което се получава от човека по по-нисш начин: защото човекът няма познанието за всички природни неща. Защото той е до известна степен съставен от всички неща; от вида на духовната субстанция той има разумната душа. От подобие си на небесните тела той има разграничение от противоположностите по силата на изключителния баланс на своята конституция. Елементите обаче са субстанциални в него и наистина по такъв начин, че висшите елементи преобладават според силата, а именно Огънят и Въздухът, тъй като животът протича приятно разделен между топлина, качеството на Огъня, и влага, тази на Въздуха; но по-нисшите елементи преобладават в него според субстанцията. Защото по никакъв друг начин не би могло да има баланс на сместа, освен ако по-нисшите елементи, с по-малката си сила, не надвишаваха по количество висшите в човека. И има това оправдание, че тялото на човека е направено от буца пръст, защото пръст, смесена с вода, се нарича буца. Следователно, човекът е наречен и „малък свят“, защото всички същества на света по някакъв начин се намират в него. Човешкото тяло е трябвало да бъде създадено от материята на четирите елемента, за да може човекът да бъде в съгласие с по-нисшите тела – стоящ по средата между духовните и материалните субстанции.

Ако Огънят и Въздухът, които са по-силни по действие, преобладаваха и по количество в състава на човешкото тяло, те биха привлекли напълно останалите елементи към себе си и не би могло да има баланс, който в човешкия състав е необходим за превъзходството на чувството за допир, което е основата на другите сетива: защото органът на всяко сетиво може да няма нищо противоречиво в

действителност, което сетивото може да изпита, а само в потенциал, *или* по такъв начин, че да е напълно свободен от всякакъв вид това противоречие, както на зеницата му липсва цвят, за да бъде „в потенциал“ към всички цветове – което обаче не е възможно с чувството за допир, тъй като то се състои само от онези елементи, чиито качества изпитва – *или пък* така че органът да може да заема средно място между противоположностите, както е необходимо при допира. Защото средата е „в потенциал“ до крайностите...

Всички природни неща са създадени от божествено изкуство и следователно са еднакво Божие дело. Но всеки майстор се стреми да придаде на произведението си най-добрата форма, не просто за себе си, а с оглед на общата му цел. И ако тази форма налага да пропусне нещо, това не тревожи майстора: както майсторът, който подготвя трион за рязане, го прави от стомана, така че да е годен за рязане; не му хрумва да го направи от стъкло, което е по-красив материал, защото такава красота би била пречка за неговото предназначение. Така Бог е създал всяко природно нещо, също не просто за себе си, а според Своего устройство за неговата конкретна цел, както казва Аристотел...

...Първостепенната цел на човешкото тяло е рационалната душа и нейните постижения. Защото материята е там заради формата, а инструментите са там заради ефективността на работника. Затова казвам, че Бог е дал на човешкото тяло най-добрата комбинация в смисъл да го пригоди към тази форма и тези постижения. И ако се установи, че нещо липсва в конструкцията на човешкото тяло, трябва да се помни, че такъв дефект произтича от необходимото подреждане на материята по отношение на това, от което тялото се нуждае, така че да може да има правилната връзка между тялото и душата и нейните постижения.

... Чувството за допир, основата на другите сетива, е по-съвършено у човека, отколкото у всяко друго същество, което има душа; и за тази цел човекът е трябвало да получи най-умерената конституция. И човекът също така превъзхожда другите същества по отношение на вътрешните сили на сетивата. (NB - Учението за четирите вътрешни сетива - социалното чувство, силата на въображението, способността за разсъждение и чувството за памет, не може да бъде обсъждано накратко.) Но от известна необходимост изглежда, че човекът изостава от животните в някои външни сетива; по този начин, сред всички същества с душа, човекът има най-лошото обоняние; защото човекът е трябвало по необходимост да има най-големия мозък сред всички, пропорционално на тялото си, за да могат постиженията на вътрешните сетивни сили да се развиват по-свободно, от които се нуждае за постиженията на интелекта - а също и за да може хладината на мозъка да смекчи топлината на сърцето, която отново трябва да е голяма у човека поради по-изправената му стойка. Размерът на мозъка е пречка за обонянието поради неговата влага, защото обонянието зависи от сухотата. И по подобен начин може да се посочи причината, поради която някои животни имат по-остро зрение и по-фин

слух от човека – поради изостаналостта на тези сетива, която е необходимо постулирана у човека чрез пълната уравновесеност на неговата конституция. Същата причина може да се посочи и за това, че някои животни са по-бързи от човека, тъй като прекомерната скорост противоречи на уравновесеността на неговата конституция.

...Рогата и ноктите, оръжията на някои животни, дебелината на кожата, на космите или перата, които служат на животните като покритие, показват преобладаването на земните елементи, които противоречат на баланса и деликатността на човешкия състав; и следователно не са били пригодени за него. Но вместо това той има разум и ръце, с които може да се въоръжи с оръжия, защита и други жизнени потребности в безкрайно разнообразие. Така че Аристотел нарича ръката „органът на органите“ – което обаче всъщност се отнася още повече за силата на разсъждениято, която е отворена за безброй идеи и му дава неограничена способност да прави инструменти.

...Изправената стойка е дадена на човека по четири причини: *Първо*, защото на човека са дадени сетивата не само за да си осигурява необходимото за живот, както другите животни с души, но и за да ги оценява. Така че, докато другите животни се радват на сетивата само доколкото те са свързани с храненето и размножаването, единствен човек се радва на красотата на нещата като такива. И тъй като сетивата живеят предимно в лицето, другите животни са навели очите си към земята, за да търсят храна и да намират подхранване – но човекът е повдигнал лицето си, за да може свободно да оценява материалните неща от всяка страна, небесни, както и земни, чрез сетивата и особено чрез зрението, което е най-благородно и разкрива най-голям брой разновидности в нещата, за да може да пожъне разбираемата истина от всичко. *Второ*, за да могат вътрешните сетива да бъдат по-свободни за своите постижения, поради факта, че мозъкът, в който те са усъвършенствани, не е потиснат, а е издигнат над всички останали части на тялото. *Трето*, защото човекът, ако се беше навел, щеше да трябва да използва ръцете си като предни крака, което би унищожило годността им за извършване на разнообразни дейности. *Четвърто*, защото, ако беше в това положение, щеше да трябва да хваща храната си с уста; и за това щеше да трябва да има изпъкнала муцуна, твърди, дебели устни и твърд език, както се вижда при животните, за да не бъде наранен от предмети. Но подобна конструкция би напълно предотвратила речта, специфичната функция на разума.

Въпреки че човекът има изправена стойка, той все пак е най-отдалечен от растенията. Защото човекът е повдигнал горната си част, главата си, към горната част на света, а долната му част е към долната част на света и следователно е устроен най-добре в съответствие с цялостното устройство. Но растенията имат горната си част към долната част на света (защото корените съответстват на устата). Животните се държат по среден начин: защото горната част на животното е тази,

чрез която то приема храна, а долната част е тази, чрез която отхвърля отпадъците. (*S. Theol.* Quaestio 91, от няколко статии.)

...било е предопределено жената да бъде създадена от ребро на мъжа. *Първо*, като знак, че трябва да има съюз от специален вид между мъжа и жената; защото жената не трябва да бъде нито господарка над мъжа - иначе тя би била създадена от главата му - нито да бъде гледана отвисоко от мъжа като негова робиня - иначе тя би била създадена от краката му. *Второ*, заради Тайнството: защото Тайнствата, а именно кръвта и водата, от които е издигната Църквата (Невестата Христова), са изтекли от ребрата на Христос, когато е заспала на кръста. (*S. Theol.* I. Quaestio 92. Art. III.)

От учението на Тома за сърцето

Учението на Тома относно сърцето е сърцевината на томизма. В сърцето интелектуалната дейност приключва: във „verbum cordis“, в словото на сърцето, всяка мисъл приема определена форма. От сърцето произлиза всяко движение на тялото, а следователно и речта, образуването на „verbum oris“, словото на устата. Ритъмът на пулса следва законите на небесните движения: но нарушенията на ритъма идват от страстите, които се надигат в земното тяло. В сърцето, отдадено на Бога, страстите се пречистват в добродетели: както например, парещото червено на гнева се превръща в сияещо червено на милосърдието. Тук е преведен пасаж от *коментара на Тома върху трактата на Аристотел „За душата“*, който показва как чрез „абстрактно утвърждение“ Тома се опитва да „интелектуализира“ формата и движението на сърцето, така че всички многообразни аспекти да могат да се съчетаят с вече съществуващия въображаем и концептуален образ.

Аристотел казва, че първодвижещият механизъм в организма трябва да бъде от такъв вид, че в него да има едновременно начало и край на движението, както при един вид циркулация между изпъкнала и вдлъбната форма, от които едната е резултат, а другата е и начало. Защото вдлъбнатото се явява като реалност, а изпъкналото като начало на движението. Поради своята вдлъбнатост сърцето е свито, но поради своята изпъкналост се разширява. И тъй като начало и край се съдържат в него и началото на всеки вид движение трябва все пак да бъде неподвижно – както ръката остава неподвижна, когато се движи, и рамото, когато се движи ръката, и тъй като всяко движение произтича от някакъв вид недвижение – така трябва да има нещо в покой в органа на движение, сърцето, доколкото сърцето е начало на движението, но причинява движение в нещо друго, доколкото движението достига целта си в него. И тези две, а именно неподвижното и движещото се, са различни по своето поведение, макар и неразделни според основата и размера си. И че сърцето трябва да бъде едновременно начало и край на движението и следователно едновременно неподвижно и в движение, се обяснява с факта, че всяко движение в едно душевно същество се състои от тласък и дърпане. Тласъкът е това, което дава движение, неговият произход, защото това,

което тласка нещо, го отблъсква от себе си. В дърпането е и това, което дава движение, целта на движението, защото дърпащият привлича дърпаното към себе си. И следователно първият орган на локалното движение трябва, в едно душевно същество, да бъде разположен едновременно като начало и цел на движението. И в него трябва да има неподвижна част, но въпреки това то трябва да е способно да започне движение; както при кръгово движение. Защото въртящото се тяло не променя положението си като цяло, освен относително, защото центърът и оста му остават неподвижни и остават, що се отнася до цялото и основата му, на едно и също място. Частите му обаче променят положението си не само относително, но и основно. Така е при всяко движение на сърцето. Защото сърцето остава бързо на едно и също място в тялото, но се движи в смисъл на разширяване и свиване, за да произведе движенията на тласък и дърпане. Следователно по един начин то се движи, а по друг е неподвижно.

С всичко това трябва внимателно да се отбележи, че сърцето не е представено като помпа за *кръвта*. Схоластиката все още няма представа за кръвообращението. Движенията на сърдечния тласък и дърпане се разглеждат по-скоро като постоянно наличен източник, от който душата, когато желае да предизвика някакъв определен тласък или дърпане в тялото, предава необходимото движение-действие посредством топлината, която се движи свободно в тялото, и вътрешния жизнен дух, на съответния орган.

Благородни и ниски телесни качества

Учението за „основата на сетивата“, чувството за допир, е много тясно свързано с учението за сърцето. Ние разграничаваме твърдо от меко, топло от студено, сухо от влажно и т.н. не (като цветовете и звуците) чрез орган, който сам по себе си е лишен от качествата, които възприема, а чрез нашето тяло, което е снабдено с тези качества – но което в началото на сърцето и белите дробове има общ баланс и това му позволява от „златната среда“ да разграничава крайностите. Истинският орган на допир е, според Тома, областта на сърцето и белите дробове; плътта е само среда на допир – подобно на „прозрачното“ във зрението и атмосферата в слуха. От образуването на тази среда, чрез която сме свързани с елементите – по-специално като „земни буци“ с тежките елементи – могат да се направят изводи относно „благородството“ на отделния човек.

В *коментара* върху 19-та глава от съчинението на Аристотел за чувствителността на сетивата (по отношение на третирането на обонянието) Тома пише:

Човекът има най-надеждното чувство за допир сред всички надарени с душа същества, ако в други сетива изостава от някои животни. Поради това той е най-умният. И сред човешката раса откриваме от качеството на чувството за допир, а не на което и да е друго сетиво, че някои хора са надарени с таланти, а други не. Защото онези хора, чиято плът е твърда и вследствие на това имат слабо чувство за допир, са умствено зле екипирани; но онези, чиято плът е мека и чието чувство за

допир следователно е добро, са умствено добре екипирани. А другите същества, надарени с души, също имат по-твърда плът от човешката. На това може да се възрази, че капацитетът на духа съответства повече на превъзходството на зрението, отколкото на допира, защото зрението е по-духовното чувство и разкрива по-многобройни и по-разнообразни страни на сетивата. Но срещу това трябва да се каже, че по две причини превъзходството на духа съответства на превъзходството на чувството за допир: първо, допирът е основата на всички останали сетива; защото сетивото очевидно е разпределено в цялото тяло и това, което е инструмент на всяко друго сетиво, е инструмент на допира. А допирът е това, чрез което нещо се характеризира като материално. От това следва, че ако някой има по-добро чувство за допир, той има по-чувствителна природа и следователно по-добър интелект; защото превъзходството на сетивата означава предразположение към превъзходство на интелекта. Но от факта, че човек чува или вижда по-добре, не следва, че той очевидно има по-остри сетива или по-чувствителна природа, освен в едно конкретно отношение.

Другата причина е, че превъзходството на осезанието следва превъзходството на цялостната конституция или на баланса. Защото, тъй като инструментът на осезанието не може да бъде свободен от класа на осезаемите качества, понеже е съставен от елементите, той следователно трябва да бъде „в потенциал“ до крайностите, така че да поддържа средата между тях. Добрият състав на тялото води до благородство на душата, защото всяка форма е пропорционална на своята материя. И от това следва, че хората с добро осезание са с по-благородна душа и по-остър ум.

Докосването е „Tactus“, такт! „Такът“ като психофизическо качество е за Тома основата на сетивната природа на човека, върху която чрез функционирането на intellectus agens и intellectus possibilis той изгражда готическата катедрала на схоластичната мъдрост. Колко старателно „омесена“ буца пръст е разпределена от Бог на всяка душа при раждането – като нежна или груба плът – от това Тома Аквински, потомък на поколения от висша аристокрация, братовчед на император Фридрих II Хоенщауфен, разпознава „благородството на душата“ във всеки човек. Но тази телесна нежност е вече предвкушване на земята на качеството на онова духовно тяло, което блажените души ще получат след деня на Страшния съд, чрез преобразяването на земните тела, отхвърлени за известно време при смъртта: Тъй като блажената душа ще бъде благородна и добродетелна в най-висша степен, в хармония с първичния принцип на света, тялото, съединено с нея чрез Божието разположение, ще бъде субстанциално по най-благородния начин, така че душата да може да я държи напълно под свой контрол, поради което ще бъде нежно и духовно като дъх. То ще се отличава и с най-благородното качество, славата на яснотата. И благодарение на добродетелта на душата, това тяло ще бъде неспособно да бъде отклонено от своята конструкция от какъвто и да е агент; т.е. то

ще бъде непроницаемо за всяко страдание. И тъй като ще бъде напълно послушно на душата, както инструментът е на човека, който го движи, това тяло ще бъде подвижно. Преобразените тела следователно ще притежават следните четири характеристики: *subtilitas, claritas, impassibilitas et agilitas...* (*Compendium Theologica* . Гл. 169.)

Сравнението на тази „Анатомия“ на преобразените тела с доктрината на Тома за Йерархиите [стр. 66 и сл.] показва, че преобразеното тяло ще прилича на Светия Дух по духовна *субстанция* , на първата Йерархия по *качество на светлина* , на втората по *сила* и на третата по *подвижност* . То ще бъде „*sicut Deus*“ и ще е приело характеристиките на чисти Духове.

От учението на Тома за страстите

Но тъй като същността, качеството, добродетелта и мобилността не „*in via*“, по земния път на Пилигрима, притежават съвършенството, което ще имат „*in patria*“, в Отечеството, пътят към небето трябва да се извоюва на земята чрез духовно изграждане като ръководство за растежа на душата. За да се добие поне представа за могъщата сграда, която във втората част на *Summa Theologica* подчинява цялата смесица от човешки страсти под влиянието на добродетелите, в заключение са добавени някои глави от неговото Учение относно тях. Те показват как Тома прехвърля моста от познанието си за тялото към духовния свят посредством „абстрактно утвърждение“.

От страх

...в страстите на душата формалният елемент е движението на силата на самото желание, докато материалният елемент е телесният метаболизъм; и двете са в определена връзка помежду си. Следователно, телесната промяна започва по подобие и стандарт на движението на желанието. Сега *страхът* носи със себе си известно свиване на движението на желанието на душата. Основата му е, че страхът възниква от представянето на заплашително зло, което трудно може да бъде прогонено... Но това, че нещо може трудно да бъде прогонено, идва от недостатъчността на силата... Колкото по-недостатъчна е силата, толкова по-малко може да стигне. И така, от самото въображение, което поражда страх, произтича известно свиване на желанието; както виждаме при умиращите, че природата се оттегля навътре поради недостатъчността на силата, и както виждаме в случая с общността, че гражданите, когато се страхуват, се оттеглят от външните квартали на града и се концентрират колкото е възможно повече в центъра. И подобно на тези свивания, които се случват в желанията на душата, в тялото се появява свиване на топлина и жизнени духове във вътрешността.

... но, както казва Аристотел ... дори ако у този, който се страхува, жизнените духове се оттеглят от външните към вътрешните органи, все пак движението на духовете у този, който се страхува, и у този, който се *гневи*, не е еднакво. Защото у гневливия човек, поради топлината, финесът на жизнените духове, които възникват от

желанието за отмъщение, се осъществява вътрешно движение от долните към горните органи, при което топлината и духовете се събират около сърцето. Оттук следва, че гневните стават умели и смели да атакуват. Но у страхливия, поради увеличения студ, който възниква от въображаемата липса на сила, духовете се преместват от горните към долните органи и така топлината и духовете на живота не само не се увеличават около сърцето, а по-скоро бягат от него. Следователно, страхливите не пристъпват веднага към атака, а бягат.

Човекът или животното, което винаги *страда*, търси всякакви средства да се отърве от неприятностите, които му причиняват болка. Така виждаме страдащи животни, които се мъчат с уста или рога. Но най-голямата помощ за всичко сред животните е топлината и жизненият дух; и затова Природата в болка ги събира вътре, за да ги използва за отблъскване на вредното. Поради тази причина Аристотел казва... че въздухът се осигурява за духа и топлината, които са събрани вътре, чрез гласа; и затова страдащите едва могат да потиснат виковете на болка. Но при страхливия движението е от сърцето към долните органи и затова Страхът предотвратява производството на гласа, което се осъществява чрез излъчването на жизнения дух нагоре през устата. Следователно Страхът предизвиква както онемяване, така и треперене...

Опасността от смърт действа не само противно на желанията на душата, но и противно на Природата, поради което при този вид Страх има не само свиване на желанието, но и на телесната природа. Надареното с душа същество, когато си представя смъртта, отдръпва топлината вътре в себе си, се държи точно така, сякаш в действителност е изправено пред смъртта; и затова онези, които са жертва на страха от смъртта, пребледняват... Но злото, от което се страхува *срамът*, не е против Природата, а само на духовното желание, поради което следва известно свиване пропорционално на духовното желание, но не пропорционално на телесната природа; и душата се пази свободна от движението на жизнените духове и топлината, сякаш самата тя е свита, което води до тяхното разпространение във външните членове. Затова онези, които се срамуват, се изчервяват.

... резултатът от страха е свиване от външните към вътрешните органи; поради което външните органи изстиват. Това поражда *треперене*, причинено от недостатъчността на силата, която държи крайниците заедно. Но такава недостатъчност е главно резултат от липсата на топлина, която е инструментът, чрез който душата произвежда движения, както казва Аристотел.

... защото със Страх топлината напуска сърцето, преминавайки от горните към долните органи, страхливите треперят най-много в сърцето и в крайниците, които имат връзка с гърдите, където се намира сърцето. Следователно, страхливите треперят и с глас, особено поради близостта на трахеята до сърцето; долната устна също трепери, както и цялата долна челюст, поради връзката им със сърцето. От това идва и трепането на зъбите. По същата причина ръцете и дланите треперят ...

но вероятно и защото тези крайници са по-гъвкави; което важи в същата степен и за коленете.

В категорията на телесните инструменти страхът като такъв винаги е от такъв вид, че възпрепятства външното постижение поради липсата на топлина, която поради страха се проявява във външните крайници. Но в сферата на душата страхът, ако е умерен и не обърква твърде силно разума, помага за създаването на добро, като причинява известно безпокойство и кара човека да размишлява и да действа по-внимателно. Въпреки това, ако страхът се увеличи толкова много, че обърка разума, той възпрепятства постижението и в областта на душата. (*Summa Theologica* , II. 1. Quaestio 44, от различни раздели.)

На гняв

Ако разгледаме природата на рода – т.е. природата на всеки човек като надарено с душа същество, похотта е по-естествена за него от Гнева, защото поради обща Природа човек има известна склонност да желае това, което служи за поддържане на живота на неговия вид или на индивида. Но ако разгледаме човешката природа в областта на вида, а именно доколкото човекът е разумно същество, тогава гневът е по-естествен за него от желанието, защото гневът е по-близо до разума, отколкото до похотта. ... Ако накрая разгледаме природата на един определен индивид в съответствие с неговия собствен темперамент, тогава Гневът е по-естествен от похотта, защото от естествената склонност към гняв, която произтича от този темперамент, Гневът се освобождава много по-лесно от похотта или която и да е друга страст. Защото човек е склонен да се гневи пропорционално на това, колко е холеричен темпераментът му. Но сред всички сокове, холерът се разпалва най-бързо, той – в края на краищата – прилича на Огън; и така, този, който е склонен към гняв поради естествения си темперамент, е по-бърз да се ядоса, отколкото този, който е склонен към похот, да стане похотлив...

... В сферата на телесния темперамент е естествено човекът, според неговия вид (като разумно същество), да не изпитва излишък нито от Гняв, нито от друга страст, поради правилното смесване на темперамента му. Но животните, тъй като са далеч от това умерено качество и са крайности в едната или другата посока, съответно са пристрастени от Природата към излишък от едната или другата страст, както лъвът към смелостта, кучето към гнева, заекът към страха и други по подобен начин. Но в областта на разума както гневът, така и контролът са естествени за човека, тъй като разумът в един смисъл предизвиква гняв, като прави причината за него осъзната, или в друг смисъл го успокоява, доколкото гневният човек не се подчинява изцяло на заповедта на разума ... (*Summa Theologica* , I., i. Quaestio 46, 5.)

...телесният метаболизъм е в определена връзка със събуждането на желанието ... Всяко желание се стреми по-силно към своята противоположност, ако тя е налице [стр. 123]. Събуждането на гняв обаче се причинява от нанесена обида, както и от упорита съпротива, и по този начин желанието се стреми до краен предел да

отмъсти за обидата чрез отмъщение. Оттук идва и насилието и стремителността на разгневеното движение. И тъй като движението не се случва като отстъпление, съответстващо на студа, а по-скоро като напредване, съответстващо на топлината, то в резултат на това причинява известно пламване на кръвта и жизнените духове около сърцето, което е инструмент на душевните страсти. Поради тази причина, поради големия смут в сърцето, който Гневът предполага, се появяват определени признаци във външните крайници на онези, които са гневни. Така казва Григорий: „Сърцето, разпалено от убождането на Гняв, потрепва, тялото трепери, езикът е вързан, лицето става горещо, очите диви и приятелите вече не се разпознават; гневният човек вика с уста, но не знае какво говори.“

...Любовта се усеща различно ... Вярно е, че когато човек преживява чрез обида намаляване на любимо съвършенство, Любовта се усеща по-силно; и сърцето е по-страстно развълнувано да прогони всичко, което атакува любимия обект, сякаш пламъкът на любовта расте и става по-силен чрез Гняв. Въпреки това, пламъкът, следващ топлината на любовта, е различен от този на Гняв; защото топлината на любовта се характеризира с известна сладост и мекота; тя се простира, за да включи любимото притежание, и така се асимилира с топлината на въздуха и кръвта. Ето защо хората със сангвиничен темперамент са по-склонни към Любовта; и се казва също, че черният дроб, в който се извършва определено кръвообращение, подтиква човек към Любовта. Жегата на Гнева, от друга страна, е изпълнена с горчивина и желание за поглъщане, защото подтиква човек да накаже това, което му се противопоставя; и затова се асимилира с жегата на Огъня и Жлъчката.

...Както голям огън бързо угасва, след като горивото е изгоряло, така и гневът, със самата си сила, бързо угасва.

... въпреки че разумът не използва нито един телесен орган за свои собствени цели, телесните смущения въпреки това трябва да възпрепятстват рационалната преценка, защото тя зависи за функционирането си от силите на сетивата, чиято дейност е ограничена от телесните смущения, както се наблюдава при пианство или сън. Гневът предизвиква смущение главно в областта на сърцето, така че се предава и на външните крайници, и поради тази причина гневът от всички страсти най-видимо пречи на преценката на разума.

... за някой, обзет от внезапен гняв, се казва, че е открит, не защото му е ясно какво да прави, а защото действа открито, без да търси никаква тайна. Това идва отчасти от намесата на разума, който не може да различи какво трябва да бъде скрито от каквото да бъде разкрито и не може да мисли достатъчно за хитростта, необходима за скриване. Но отчасти идва и от широтата на сърцето, която е качество на великодушието и е причинена от Гняв. Затова и Аристотел казва за човек с голяма душа в своята „Етика“, че е открит мразещ и открит обичащ и че говори и действа откровено. Но похотта се нарича подземна и коварна, защото в по-голямата си част

желаният обект на наслада до известна степен се усеща в позор и сладострастие и в това отношение човекът предпочита да остане невидим. Но в онези неща, които принадлежат на мъжествеността и превъзходството, човек се стреми да бъде откровен. [*Summa Theologica* , II, 1. Quaestio 48, няколко раздела.]

Според томистката философия, гневът, както всяка друга страст, се въвежда в душата не поради собствената духовна природа на душата, а поради това, че е свързана с тялото – т.е. отвън, доколкото цялото, съставено от душа и тяло, претърпява страстта. В райското състояние на „*justitia originalis*“ тялото е било напълно подчинено на душата, чиито нисши сили, от които произтичат страстите, са били подчинени на разума, а разумът – на Бога. Чрез грехопадението това състояние на „първоначална справедливост“ е било загубено. Христос, който не е имал „страсти“ в смисъла на учението на Тома за страстите, защото например неговият „гняв“ е бил изцяло излияние на Божествената воля, а неговата „любов“ е била изцяло „*actio*“ на присъствието на Божествения Дух, чрез своята „страст“ е отворил пътя за човека извън веригите на „страстите“. С простия акцент и безкрайната сложност на готическа катедрала, Тома, в своето учение за Добродетелта, с основата на Кръста на „*passio Christi*“, издига човека към небето от оковите на неговите „страсти“ – към онова състояние на бъдещото преображение, където новото тяло ще бъде „*impassibilis*“, освободено от оковите на страстта [стр. 180].

Но Рудолф Щайнер заявява, че „през 13-ти век християнският принцип на Изкуплението не е могъл да бъде открит в света на идеите“ [стр. 108].

„*Антропософията*“ на Рудолф Щайнер , *духовният Гьотеанум*, отговаря на въпроса: „*Къде се намира томизмът в наши дни?*“ В духа на Възкръсналия Христос, който под формата на могъща дървена статуя се появява в двукуполната зала на Гьотеанума, Рудолф Щайнер в последното от трите си обръщения може да каже:

„*Изкупеният* човешки разум, който има истинска връзка с Христос, *се насилва* нагоре в духовния свят; и този процес е християнството на 20-ти век – християнство, достатъчно силно, за да проникне в най-съкровения кътчета на човешкото мислене и човешкия душевен живот.“ [стр. 108.]

След седем века томисткият принос към познанието за човешкия интелект, разпнат в тялото, извисяващ се над готическия план на Кръста, отстъпва място на приноса на Рудолф Щайнер, който си представя тялото и освобождава и събужда душата, принос, чийто „гьотеовски“ план е свързан с готическия Кръст, както Великден е свързан с Разпети петък.

